

فلسفة العلوم السياسية

إعداد: شيراز محمد خضر

تعريب: فريق دار الأكاديمية للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
2022

www.academy.house

فلسفة العلوم السياسية

الوحدة الأولى

لماذا نحتاج إلى الفلسفة السياسية؟

هذا كتاب صغير يتحدث عن موضوع كبير، وحيث أن الصورة تساوي ألف كلمة أريد أن أبدأ الحديث بصورة كبيرة جدا يمكن أن تساعدنا في معرفة كل شيء عن الفلسفة السياسية. رسمت الصورة بين 1337 إلى 1339 على يد امبروجيو ورنزيتي، وتغطي ثلاثة جدران لسالادينوفي في قصر بابليكو سيينا. وعادة ما يطلق عليها اسم *رمزية الحكومة الجيدة والسيئة*، وقامت لوحة ورنزيتي أولا بتصوير طبيعة الحكومة الجيدة والسيئة على التوالي من خلال شخصيات تمثل الصفات التي يجب أو لا يجب أن تكون في الحكام يجب، ثم قامت بعرض آثار هذين النوعين من الحكومات على حياة الناس العاديين. ففي حالة الحكومة الجيدة نرى الحاكم العظيم يرتدي جلباب باهظ الثمن ويجلس على عرشه، وتحيط به شخصيات تعطي مثالاً لصفات الشجاعة والعدل والشهامة والسلام والحكمة والاعتدال. ويقف تحته صف من المواطنين محاطين بحبل طويل ترتبط نهايتيه برسغ الحاكم، وهذا يرمز إلى الترابط والتناغم بين الحاكم والشعب. وبالانتقال إلى اليمين نرى تصوير ورنزيتي لآثار الحكم الرشيد في المدينة أولاً ثم في الريف. المدينة منظمة وثرية: نرى التجار وهم يبيعون ويشترون السلع والنبلاء وهم يركبون الخيول المزينة. وفي مكان ما يوجد مجموعة من الراقصات يرقصون على شكل دائرة. وخارج بوابة المدينة توجد سيدة حسنة المظهر تركب خيل للصيد؛ وفي الريف يقوم الفلاحون بجمع المحصول في موسم الحصاد.

في حال عجز أي مشاهد على فهم رسالة هذه اللوحة، يوجد لافتة توضح هذه الرسالة:

وبدون خوف كل شخص قد يسافر بحرية وقد يحرث ويزرع، ما دامت هذه البلدية لا تزال تحتفظ بسيادة السيدة، لأنها قد تجردت من كل شرور السلطة.

وعلى الجانب الآخر، تقدم اللوحة الحكومة الشريرة: حاكم شيطاني محاط بالرذائل مثل الطمع والقسوة والكبرياء، والمدينة تحت الاحتلال العسكري، وأراضي ريفية دمرتها الجيوش. وفيما يلي بعض الكلمات المنقوشة:

لأن الجميع يسعى فقط وراء مصلحته، في هذه المدينة يخضع العدل للاستبداد. ولهذا السبب وعلى طول هذا الطريق لا أحد يمر دون أن يخاف على حياته، لأن هناك سرقات داخل وخارج أبواب المدينة.

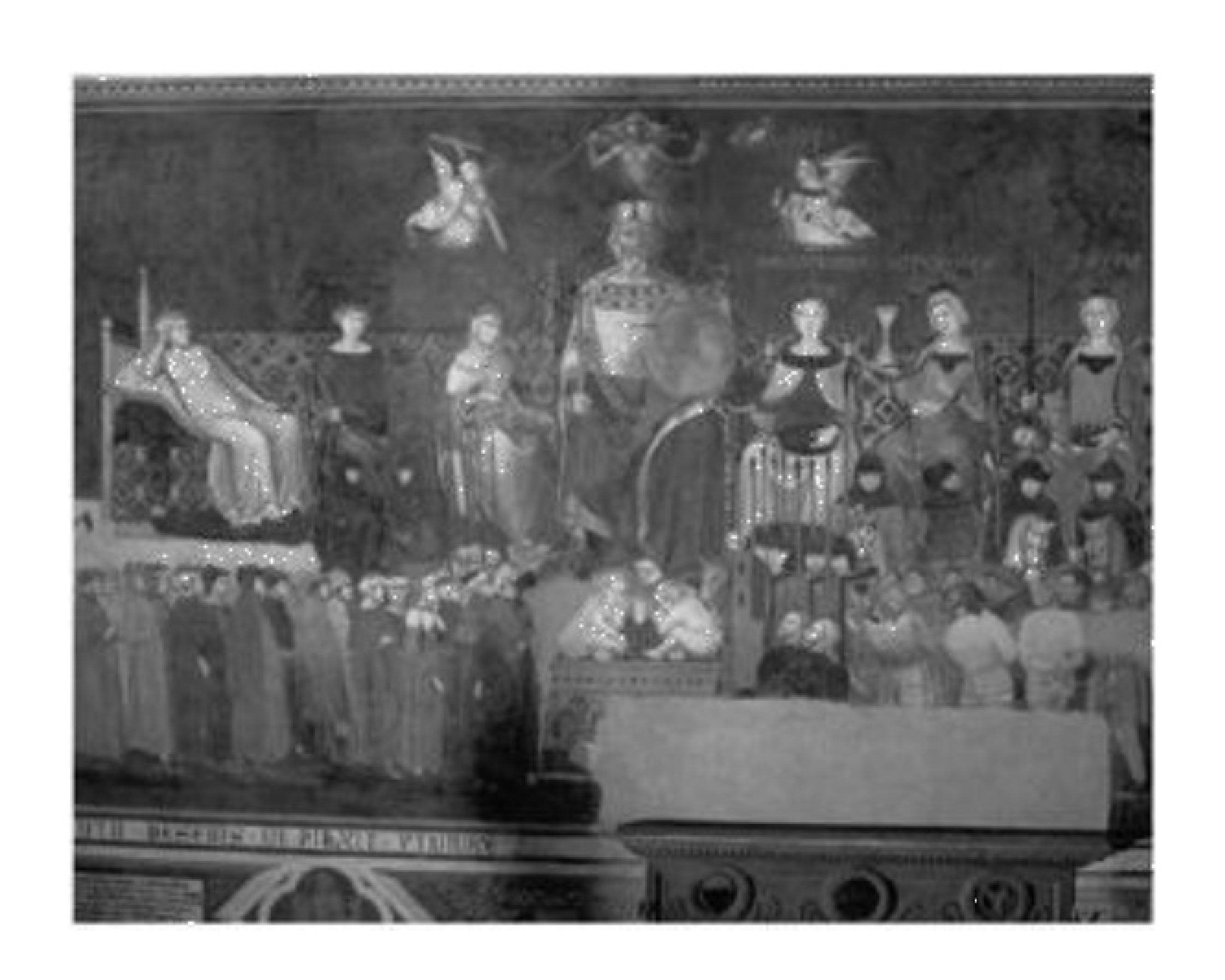
ليس هناك طريقة أفضل لفهم ما هي الفلسفة السياسية، ولماذا نحن في حاجة إليها أفضل من النظر في جداريه ورنزيتي الرائعة. ويمكننا تعريف الفلسفة السياسية على أنها التحقيق في طبيعة وأسباب وآثار الحكومة الجيدة والسيئة، ولوحتنا تغطي هذا الأمر، وتعبر أيضاً في شكل بصري عن ثلاثة أفكار هم في صميم الموضوع. الفكرة الأولى هي أن الحكومة الجيدة والسيئة تؤثر بشكل كبير على جودة حياة الإنسان. يبين ورنزيتي لنا كيف تسمح العدالة والفضائل أخرى للمواطنين العاديين بالعمل والتجارة والصيد والرقص، أي كل بكل الأمور التي تثري الوجود البشري، وعلى الجانب الآخر من الصورة، الاستبداد يولد الفقر والموت. هذه هي الفكرة الأولى: يحدث فرقا في حياتنا سواء كانت تحكمنا أنظمة جيدة أو سيئة. ولا نستطيع أن ندير ظهورنا عن السياسة، وننشغل فقط بالحياة الخاصة، ونتخيل أن الطريقة التي تحكمنا لن يكون لها آثار عميقة على سعادتنا الشخصية.

الفكرة الثانية هي أن الشكل الذي تأخذه حكومتنا لم يكن محدد سلفاً: لدينا خيار للقيام بذلك. لماذا تم رسم اللوحة في المقام الأول؟ تم رسمها في سالا دي نوفي – غرفة التسعة – تسعة من التجار الأثرياء الذين حكموا المدينة في النصف الأول من القرن الرابع عشر. لذلك رسمت ليس فقط لتذكير هؤلاء الرجال بمسؤولياتهم تجاه شعب سيينا، ولكن أيضاً كاحتفال للشكل الجمهوري للحكومة التي أنشئت هناك، في وقت كان يحدث فيه اضطراب سياسي كبير في العديد من المدن الإيطالية. كان تصوير الحكومة الشريرة ليس مجرد ممارسة أكاديمية: بل كان تذكير لما قد يحدث إذا فشل حكام المدينة في أداء واجبهم تجاه الشعب، أو إذا فشل الشعب في أداء واجبهم في الحفاظ على مراقبة ممثليهم.

الفكرة الثالثة هي أن نتمكن من معرفة ما يميز الحكومة الجيدة من السيئة: يمكننا تتبع آثار أشكال مختلفة من الحكومات، ويمكننا تعلم الصفات التي تشكل أفضل شكل من أشكال الحكومة. وبعبارة أخرى، هناك شيء من قبيل المعرفة السياسية. جداريات لورنزيتي تحمل كل العلامات لهذه الفكرة. وكما رأينا، الحاكم الفاضل يظهر وهو محاط بشخصيات تمثل الصفات التي تميز الحكومة الجيدة، وهذا وفقا للفلسفة السياسية للعصر. وتهدف الرسوم الجدارية إلى أن تكون مثقفة: ويقصد منها تعليم كل من الحكام والمواطنين كيفية تحقيق نوع الحياة التي يريدونها. وهذا يفترض، كما يعتقد ورنزيتي بالتأكيد، أنه بإمكاننا معرفة ما الذي ينبغي علينا القيام به.

هل يجب أن نفكر في رسالة الرسوم الجدارية؟ وهل المطالبات التي يقدمونها ضمنا صحيحة فعلا؟ وهل حقا نوع الحكومة التي تحكمنا تحدث فرقاً في حياتنا؟ وهل لدينا أي خيار في هذه المسألة، أو هل شكل الحكومة التي تحكمنا لا نملك السيطرة عليه؟ وهل يمكننا معرفة ما الذي يجعل شكل من أشكال الحكومة أفضل من الآخر؟ هذه هي بعض الأسئلة

الكبيرة التي يسألها الفلاسفة السياسيين، بالإضافة إلى بعض الأسئلة الأخرى الأقل أهمية. ولكن قبل محاولة الإجابة على هذه الأسئلة، فإني بحاجة إلى إضافة بضع المصطلحات لتفسيرها.



1. الحاكم الفاضل من جدارية *رمزية الحكومة الجيدة والسيئة* للفنان امبروجيو ورنزيتي.

عندما نتحدث عن الحكومة هنا، أعني شيء أوسع بكثير من "الحكومة اليوم" – مجموعة من الناس في السلطة في أي مجتمع في لحظة معينة. بل أعني شيئا أوسع من الدولة – المؤسسات السياسية التي تمارس من خلالها السلطة، مثل مجلس الوزراء والبرلمان والمحاكم والشرطة والقوات المسلحة، وهكذا. أعني هيكل القواعد والممارسات والمؤسسات التي نعيش معا في ظلها في المجتمعات. البشر بحاجة إلى التعاون مع بعضهم البعض، لمعرفة من الذي يمكنه فعل ماذا مع من، أي من يملك أي أجزاء من العالم المادي، وماذا يحدث إذا كسر شخص ما القواعد، وهكذا. لا يمكننا أن نعتبر أن وجود دولة لحل هذه المشاكل أمراً مفروغاً منه. نحن بحاجة إلى التعامل مع حجة أن المجتمعات يمكن أن تحكم نفسها بنفسها جيداً بدون سلطة. وحتى الآن، أريد أن أترك المسألة مفتوحة سواء كانت "الحكومة الجيدة" تتطلب وجود دولة أو حكومة بالمعنى التقليدي، على الإطلاق أم لا. وهناك سؤال آخر

وهو ما إذا كان ينبغي أن تكون هناك حكومة واحدة فقط أم عدة حكومات – نظام واحد للبشرية جمعاء، أو أنظمة مختلفة لشعوب مختلفة.

عندما رسم ورنزيتي الجداريات، قدم الحكومة الجيدة والسيئة في المقام الأول من حيث الصفات الإنسانية لنوعين من الحكام، وآثار تلك الصفات على حياة رعاياهم. بالنظر إلى الوسط الذي قام بنقل الرسالة، وكان هذا الأمر ربما لا مفر منه، ولكن على أي حال كان يتماشى كثيرا ما مع طريقة التفكير في عصره. وكانت الحكومة الجيدة إلى حد كبير تعبر عن شخصية أولئك الذين يحكمون – الحكمة والشجاعة والكرم وهكذا – أكثر من التعبير عن نظام الحكم نفسه. بالطبع كانت هناك أيضا مناقشات حول النظام: حول مثلاً ما إذا كان النظام الملكي أفضل من الحكم الجمهوري أو العكس. اليوم تغير التركيز: نفكر كثيراً في مؤسسات الحكومة الجيدة، وأقل في الصفات الشخصية للأشخاص الذين يديرونها. ويمكن القول أننا قد ذهبنا بعيدا جدا في هذا الاتجاه، ولكن سوف أتبع الموضة الحديثة وأتحدث في الفصول اللاحقة في المقام الأول عن الحكومة الجيدة كنظام، وليس عن كيفية جعل حكامنا أكثر شرفاً.

عودة الآن إلى الأفكار وراء هذه الصورة الكبيرة. أسهل فكرة يمكن الدفاع عنها في الثلاثة أفكار هي أن الحكومة تؤثر بشكل كبير على نوعية حياتنا. إذا فشل أي قارئ إدراك هذا الأمر على الفور، فهذا ربما لأنه يعيش في ظل شكل مستقر نسبيا للحكومة من حيث قلة التغيرات من سنة إلى أخرى. حزب يحل محل آخر في وقت الانتخابات، ولكن التبديل له تأثير هامشي فقط على حياة معظم الناس (على الرغم من أن السياسيين يحبون التظاهر بخلاف ذلك). ولكن بدلا من ذلك فكر في بعض الأنظمة التي ارتفعت وسقطت في القرن الماضي: فكر في النظام النازي في ألمانيا والستة ملايين من اليهود الذين قتلوا على يده، أو فكر في الصين والعشرون مليون أو أكثر الذين ماتوا نتيجة المجاعة الناجمة عن ما

يسمى "بالقفزة الكبرى إلى الأمام". وفي الوقت نفسه في بلدان أخرى شهدت سكانها ارتفاع في مستويات معيشتهم بمعدل غير مسبوق. يبدو أن تاريخ القرن العشرين قد أعاد نشر تناقض جدارية ورنزيتي بالضبط تقريباً.

ولكن في هذه المرحلة علينا أن ننظر في الفكرة الثانية لدينا. حتى لو كانت الأشكال المختلفة للحكومات، ولا تزال، هي الأسباب المباشرة وراء الازدهار والفقر والحياة والموت، فإلى أي مدى نحن قادرون على التأثير على الأنظمة التي تحكمنا؟ أم أنه ليس لدينا أي سيطرة عليها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو الهدف من الفلسفة السياسية، لمساعدتنا في اختيار أفضل شكل من أشكال الحكم الغرض المعلن؟

وجهة النظر القدرية أنه ليس لدينا خيارات سياسية حقيقية ظهرت في أشكال مختلفة وفي أوقات مختلفة في التاريخ. وفي الفترة التي كان يرسم فيه ورنزيتي لوحاته الجدارية، أعتقد الكثيرون أن التاريخ يتحرك في دوائر مغلقة: الحكومة الجيدة لا يمكن أن تدوم، ولكن ستفسد حتما مع مرور الوقت، وتتحول إلى طغيان، فقط من خلال مراحل بطيئة لتعود مرة أخرى إلى أفضل أشكالها. وفي فترات أخرى – أبرزها القرن التاسع عشر – كان الاعتقاد السائد هو فكرة التقدم التاريخي: يتحرك التاريخ في خط مستقيم من الهمجية البدائية إلى مراحل أعلى من الحضارة. ولكن لمرة أخرى هذا يعني أن الطريقة التي يحكم بها المجتمعات تعتمد على أسباب اجتماعية لم تكن قابلة للتحكم البشري. كان الإصدار الأكثر تأثيرا لهذا هو الماركسية، والتي رأت أن تنمية المجتمع تعتمد في نهاية المطاف على الطريقة التي ينتج من خلالها الأشخاص السلع المادية – التكنولوجيا التي استخدموها، والنظام الاقتصادي الذي اعتمدوه. وأصبحت السياسة جزءا من "الهيكل العلوي"؛ كانت موجهة لاحتياجات الشكل السائد للإنتاج. لذلك، ووفقا لماركس، في المجتمعات الرأسمالية، يجب على الدولة خدمة مصالح الطبقة الرأسمالية، وفي المجتمعات الاشتراكية تخدم الدولة

مصالح العمال، وفي نهاية المطاف، في ظل الشيوعية، تختفي الحكومة تماما. وفي ضوء ذلك، التكهنات حول أفضل شكل من أشكال الحكومة تصبح عديمة الجدوى: فالتاريخ سيحل المشكلة لنا.

ومن المثير للاهتمام أن مهنة الماركسية نفسها تبين لنا ما هو الخطأ في هذا النوع من الحتمية. وتحت تأثير الأفكار الماركسية، اندلعت ثورات اشتراكية في أماكن، وفقاً لماركس، لا ينبغي أن تحدث فيها - في مجتمعات مثل روسيا والصين والتي كانت متخلفة اقتصادياً بشكل نسبي، وبالتالي ليست مستعدة لتبني النموذج الاشتراكي للإنتاج. وفي الوقت نفسه، في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، تم إنشاء حكومات ديمقراطية مستقرة إلى حد ما في بعض الأماكن - شيئا ما أعتقد ماركس أنه مستحيل نظرا لطبيعة هذه المجتمعات المقسمة إلى طبقات - في حين سقطت بلدان أخرى فريسة للأنظمة الفاشية. السياسة كانت إلى حد كبير مستقلة عن الاقتصاد أو عن التنمية الاجتماعية بشكل عام. وهذا يعني للمرة الثانية أن لدى الناس خيارات كبيرة، ليس فقط بشأن شكل حكومتهم بالمعنى الضيق، بل أيضاً بشأن الطريق الأوسع الذي شكله مجتمعهم. هل يجب أن يكون لديهم دولة الحزب الواحد أم ديمقراطية ليبرالية مع انتخابات حرة؟ هل ينبغي تخطيط الاقتصاد مركزياً أم على أساس السوق الحرة؟ هذه الأسئلة من النوع الذي يحاول الفلاسفة السياسيين الإجابة عنها، وهم على جدول الأعمال.

ومع أن تجربة القرن العشرين أوقفت نوع الحتمية التاريخية الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، إلا إنه مع بداية القرن الحادي والعشرين ظهر شكل جديد من القدرية. واستلهم ذلك من خلال نمو الاقتصاد العالمي الجديد، والاعتقاد القائل بأن لدى الدول مجالا واسع النطاق للمناورة إذا أرادوا لشعوبهم الاستفادة منها. أي دولة حاولت مقاومة السوق قد تجد أن اقتصادها تراجع. وكانت من الدول المحتمل نجاحها في المسابقة العالمية الجديدة

الديمقراطيات الليبرالية، وذلك على الرغم من أنه كان من الممكن للمجتمع أن يحكم بطريقة مختلفة – أن يكون هناك نظام إسلامي، على سبيل المثال – وثمن هذا هو التراجع الاقتصادي بشكل نسبي. وهذا هو ما يسمى بأطروحة "نهاية التاريخ"، على أساس الادعاء بأن جميع المجتمعات سيتم دفعها من قبل قوى اقتصادية لتحكم نفسها تقريبا بنفس الطريقة.

ليس هناك شك في أن هذا الشكل من القدرية سيتم تقويضه من خلال الأحداث كما حدث تماماً مع الأشكال السابقة. وبالفعل يمكننا أن نرى رد فعل عنيف ضد العولمة في شكل حركات سياسية معنية بالبيئة، أو تأثير الأسواق العالمية على الدول النامية، أو نوعية الثقافة العالمية. هذه الحركات تتحدى فكرة أن النمو الاقتصادي هو الهدف الأسمى، وهذا الأمر يثير تساؤلات حول ما الذي نقدره في نهاية المطاف في حياتنا، وكيف يمكننا تحقيق هذه الأهداف، هذه الأسئلة أسئلة محورية في الفلسفة السياسية. وحتى لو كنا نقتصر على الجدل السياسي الأقرب إلى التقليدية، لا يزال هناك الكثير من المجالات للمجادلة حول مدى الحرية الاقتصادية التي يجب علينا أن نضحي بها في سبيل الحصول على المزيد من المساواة، أو إلى أي مدى ينبغي حصر الحرية الشخصية من أجل تعزيز المجتمعات التي نعيش فيها. وأنا أكتب الآن، هناك حجة شرسة تدور حول الإرهاب، وحقوق الأفراد، ومبدأ أننا لا نستطيع التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، بغض النظر عن الكيفية التي يحكمون بها.

حتى الآن جادلت بأن الفلسفة السياسية تتعامل مع القضايا التي هي ذات أهمية حيوية لنا جميعا، علاوة على القضايا التي لدينا خيارات سياسية حقيقية تجاهها. الآن أريد مواجهة سبب آخر لرفض الموضوع برمته، أي أن السياسة تدور حول استخدام السلطة، وأن أصحاب السلطة – خاصة السياسيين – لا يهتمون بأعمال الفلسفة السياسية. إذا كنت

ترغب في تغيير الأمور، وفقا لهذا الخط من التفكير، عليك الخروج في الشوارع، والتظاهر، وإحداث بعض الفوضى، أو بدلا من ذلك فكر في ما إذا كان يمكنك العثور على سياسي للرشوة أو الابتزاز، ولكن يجب أن لا تنزعج بالأطروحات العلمية حول المجتمع الصالح والتي لا أحد يقرأها.

حقيقي أنه عندما يحاول الفلاسفة السياسيين التدخل مباشرة في الحياة السياسية، عادة ما يفشلوا. ولكنهم يقومون بنصح أصحاب السلطة – كما تصرف أرسطو كمعلم لإسكندر الأكبر، وحاول مكيافيلي دعم ميديسيس في فلورنسا، كما تم دعوة ديدرو إلى سان بطرسبرج من قبل كاترين العظمى لمناقشة كيفية تحديث روسيا – ولكن هل كانت هذه التدخلات جيدة أم لا هو سؤال آخر. والأطروحات المكتوبة في أوقات الصراع السياسي الشديد نجحت فقط في استعداء كلا الجانبين في الصراع. والمثال الشهير هو Leviathan لتوماس هوبز، وهي عمل رائع من أعمال الفلسفة السياسية ومكتوبة أثناء اندلاع الحرب الأهلية الإنجليزية. حجج هوبز لم يرحب بها الملوك ولا البرلمانيين. فالملوك يعتقدون أنهم آلهة، والبرلمانيون يعتقدون أن الحكومة الشرعية تتطلب موافقة رعاياها. الصورة القاتمة للحالة الإنسانية التي رسمها هوبز أدت به إلى استنتاج أنه علينا قبول أي حكومة راسخة وفعالة، مهما كانت مكانتها.

مثال هوبز يمكن أن يساعد على تفسير أنه نادرا ما كان للفلاسفة السياسيين تأثير مباشر على الأحداث السياسية. ولأنهم كانوا ينظرون إلى السياسة من منظور فلسفي، ركزوا على تحدي الكثير من المعتقدات التقليدية للسياسيين أو عامة الجمهور.
ووضعوا هذه المعتقدات تحت المجهر، سائلين عن ما يعنيه الناس عندما يقولون كذا وكذا، وما هي الأدلة لديهم لقناعاتهم، وكيف يبررون معتقداتهم إذا تم تحديهم للقيام بذلك. ومن نتائج هذا الفحص الجنائي أنه عندما وضع الفلاسفة السياسيين أفكارهم واقتراحاتهم،

بدت وكأنها مزعجة وغريبة لأولئك الذين تعودوا على النقاش التقليدي، كما حدث مع أفكار هوبز حول هؤلاء الذين يقاتلون من الجانبين في الحرب الأهلية .

ولكن هذا الأمر لا يمنع من وجود فلسفة سياسية لها تأثير، وأحيانا تأثير كبير، مع مرور الوقت. وعندما نفكر في السياسة، نفترض أننا في كثير من الأحيان بالكاد ندرك – الافتراضات الأساسية التي لا تحدث تغيير جذري على مدار التاريخ. في الوقت الذي كتب فيه هوبز، على سبيل المثال، كان من الشائع الجدال سياسيا بالرجوع إلى المبادئ الدينية، وخاصة إلى سلطة الكتاب المقدس. وكانت من الموروثات الدائمة لديه أنه من الممكن التفكير في السياسة بطريقة علمانية بحتة. وعلى الرغم من أن هوبز نفسه كان مشغولا للغاية بالمسائل الدينية، إلا أن نهجه الجديد للسلطة السياسية سمح بفصل السياسة عن الدين ومناقشتهم من جوانب مختلفة. وبالنظر إلى أنه في عصر هوبز، لم يؤمن سوى عدد قليل من المتطرفين بالديمقراطية كشكل من أشكال الحكومة. في أيامنا هذه، بالطبع، نعتبر الديمقراطية أمراً مفروغاً منه إلى الحد الذي يصعب علينا من خلاله تصور كيف يمكن النظر إلى أي شكل آخر من أشكال الحكومة باعتباره مشروع. كيف يتحقق هذا التغيير؟ القصة معقدة، ولكن لعب الفلاسفة السياسيين دورا لا غنى عنه يجادلون في صالح الديمقراطية الفلاسفة الذين أخذت أفكارهم وأصبحت شعبية وكانت في صلب السياسة. وأشهرهم جان جاك روسو، والذي كان له تأثير على الثورة الفرنسية من خلال كتابه *العقد الاجتماعي*.

لا أحد يستطيع القول سلفاً ما إذا كان هناك أي عمل معين من الفكر السياسي سيكون لها تأثير *Leviathan* لهوبز أو *العقد الاجتماعي* روسو، أو *البيان الشيوعي* لماركس وإنجلز. وذلك يعتمد كليا على ما إذا كان التحول الأساسي في التفكير في أن اقتراحات الفيلسوف تتوافق مع التغيير السياسي والاجتماعي بحيث يمكن أن تصبح الأفكار الجديدة

عادية بالنسبة للأجيال التالية. وتمتعت أعمال أخرى من الفلسفة السياسية بنجاح محدود ثم اختفت تقريبا دون أثر. ولكن هناك دائما حاجة إلى الفلسفة السياسية، خاصة في اللحظات التي نواجه فيها تحديات سياسية جديدة بحيث لا يمكننا التعامل مع استخدام الحكمة التقليدية العصرية. وفي هذه اللحظات نحن بحاجة إلى التعمق للتحقيق في أساس معتقداتنا السياسية، ومن هنا قد نتجه نحو الفلسفة السياسية، وليس في مصدرها، ولكن من خلال النشرات والمجلات والصحف وما شابه ذلك – كل فيلسوف سياسي ناجح اعتمد على وسائل الإعلام لوضع أفكاره.

ولكن حتى لو أجابت الفلسفة السياسية عن حاجة حقيقية، فهل وثائق التفويض الخاصة بها حقيقية؟ بالنسبة للفلسفة السياسية التي تدعي أنها يمكن أن تجلب لنا نوع من *الحقيقة* حول السياسة، هناك شيء مختلف عن الآراء التي توجهنا من يوم لآخر. تم تقديم هذا الادعاء بشكل كبير أكثر من قبل أفلاطون، الذي يعتبر في كثير من الأحيان والد هذا الموضوع، من خلال استعارة الكهف في *Republic*. يشبه أفلاطون الناس العاديين بالسجناء الذين تم تقييدهم بالسلاسل في كهف بحيث لا يستطيعون رؤية شيء سوى ظلال الأشياء على شاشة أمامهم.

ويقول أفلاطون أن هذه الظلال كانت الأشياء الحقيقية الوحيدة. الآن أفترض أن أحد السجناء كان من المقرر إطلاق سراحه وسيخرج إلى النور. فعندما يحين الوقت سيرى الأشياء الحقيقية في العالم، وسيفهم أن ما شاهده من قبل كان لا يزيد عن ظلال. ولكن لو كان عليه العودة إلى الكهف في محاولة لإقناع رفاقه بخطأهم، فمن غير المرجح أن يصدقونه. وهنا يعتقد أفلاطون أنه يأتي دور الفيلسوف: فلديه معرفة حقيقية بينما لا يملك المحيطون به إلا آراء مشوهة، ولكن لأن المسار إلى المعرفة الفلسفية طويل وشاق، فإن عدد قليل جدا على استعداد لاتخاذه.



2. أفلاطون وسقراط للفنان ماثيو باريس (1259).

لكن هل أفلاطون معذور لرسم مثل هذا التباين الحاد بين المعرفة الفلسفية والرأي المشترك؟ هذا المجال غير مناسب لمناقشة الدعامة الميتافيزيقية لتمييزه، لذلك اسمحوا لي أن أقول ببساطة أن مفهومي للفلسفة السياسية لا ينطوي على تخويل الفلاسفة بنوع خاص من المعرفة غير متاح لغيرهم من البشر. على العكس تماماً فهم يفكرون ويتعقلون مثلهم مثل أي شخص آخر، ولكنهم يقومون بذلك بشكل أكثر انتقاداً وأكثر منهجية. يسألون ما إذا كانت معتقداتنا تتفق مع بعضها البعض أم لا، وما إذا كانت مدعمة بالأدلة، وكيف،

وعلى كل حال، يمكن تركيبها في صورة واحدة كبيرة. ومن الأسهل تفسير هذا الأمر عن طريق بعض الأمثلة.

أفترض أنه كان علينا أن نسأل سياسي عن أهدافه. أهداف أو قيم المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه التي يجب تحقيقها. إذا كان ينتمي إلى مجتمع غربي معاصر، فإنه ربما سيأتي بقائمة يمكن التنبؤ بها إلى حد ما: القانون والنظام، والحرية الفردية، والنمو الاقتصادي، والعمالة الكاملة، وواحدة أو اثنين آخرين. كيف يمكن للفيلسوف السياسي الاستجابة لهذا؟ حسنا، أولا وقبل كل شيء عليها تسليط الضوء على الأهداف نفسها والسؤال عن *الأهداف النهائية*. فمثلا النمو الاقتصادي، هل هذا الشيء جيد في حد ذاته، أم أنه جيد فقط بقدر ما إعطاءه للناس مزيدا من الفرص للاختيار من بينها، أم أنه يجعل حياتهم أكثر صحة وأكثر سعادة؟ هل يمكننا أن نفترض أن المزيد من النمو هو دائما أمر جيد، أو هل هناك نقطة لم يعد يساهم فيها في الأشياء التي تهم حقا؟ يمكن طرح نفس السؤال عن العمالة الكاملة.

هل نحن نقدر العمالة الكاملة لأننا نعتقد أنها قيمة في ذاتها للناس للانخراط في العمل المأجور، أو هل لا يمكن أن يكون لدى الناس مستوى لائق من المعيشة إلا عند القيام بالعمل؟ ولكن إذا كان إجابة السؤال الثاني نعم، فلماذا لا نعطي كل شخص دخل سواء كان يعمل أو لا، وجعل العمل في النشاط التطوعي لأولئك الذين يتمتعون بذلك؟

سيسأل فيلسوفنا السياسي أيضا عن كيفية الربط بين الأهداف المختلفة على قائمة السياسيين. نادراً ما يعترف الساسة بأنهم مضطرون إلى التضحية بهدف من أجل تحقيق آخر، ولكن ربما في الواقع يفعلون ذلك. فعلى سبيل المثال، القانون والنظام مقابل الحرية الفردية، هل لا يمكن لشوارعنا أن تكون أكثر أمانا عن طريق الحد من الحرية الفردية – على سبيل المثال من خلال منح الشرطة صلاحيات أكبر لاعتقال الأشخاص الذين يشتبه

بأنهم كانوا على وشك الانخراط في أعمال إجرامية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلمن الأولوية الأكبر؟ بالطبع لتحديد هذا، فهي بحاجة إلى *تعريف* الحرية الفردية بدقة. هل هي مجرد القدرة على القيام بكل ما تريد، أم أنها فعل ما تريد طالما *أنك لا تضر أي شخص آخر*؟ وهذا السؤال يختلف كثيراً عن السؤال الذي طرح.

عند طرح هذه الأسئلة واقتراح بعض الأجوبة، لا يميل الفلاسفة السياسيين (أو لا يحتاجون إلى الميل) لأي شكل مقصور على فئة معينة من المعرفة. فهم يدعون القراء للتفكير في قيمهم السياسية، ومعرفة أي القيم الأكثر أهمية في التحليل النهائي. وعلى طول الطريق قد يضيفوا بعض المعلومات الجديدة.

على سبيل المثال، عند التفكير في قيمة النمو الاقتصادي، يصبح من المناسب أن نرى كيف يمكن للناس الذين تختلف معايير المعيشة المادية لديهم هي النتيجة مختلفة جدا من حيث المؤشرات المادية مثل الصحة والوفيات، والمؤشرات النفسية مثل مدى رضاهم عن حياتهم. لذا يحتاج الفلاسفة السياسيين أن يكون يكونوا على وعي بالعلم الاجتماعي والسياسي. في الفترات الأخيرة، حاولوا الحصول على هذا في المقام الأول من خلال جمع هذه الأدلة كما هو متاح من السجل التاريخي حول مجموعة واسعة من المجتمعات البشرية، والنظم السياسية المختلفة الخاصة بهم. وكانت هذه الأدلة انطباعية إلى حد ما، وغالبا لا يمكن الاعتماد عليه. وفي هذا الصدد يمكن للفلاسفة السياسيين اليوم الاعتماد على المزيد من الأسس التجريبية المتينة بحكم التوسع الهائل في العلوم الاجتماعية في القرن العشرين. ولكن الطبيعة الأساسية لمهمتهم لا تزال هي نفسها. فهم يأخذون ما نعرفه عن المجتمعات البشرية، والطرق التي يحكمون بها، وبعد ذلك يسألون عن ما سيكون أفضل شكل من أشكال الحكومة، في ضوء الأهداف والقيم التي يعتقدون أن جمهورهم سيتشارك فيها. وأحيانا يكون أفضل شكل من أشكال الحكومة قريب جدا إلى النموذج الموجود بالفعل؛ وأحيانا يكون مختلف تماماً.

ما حاولت القيام به في الفقرات القليلة الماضية هو إظهار كيف يمكن للفلسفة السياسية تسليط الضوء على الطريقة التي نفكر بها في السياسة دون المطالبات بنوع خاص من الحقيقة التي هي بعيدة عن متناول الشخص العادي. وهناك مسألة ذات صلة هنا، وهي إلى أي مدى هذا النوع من الحقيقة الفلسفية السياسية هو حقيقة عالمية – الحقيقة التي تنطبق على جميع المجتمعات وفي جميع فترات التاريخ.

أو هل أفضل ما يمكن أن نأمل به هو المعرفة المحلية، المعرفة التي هي ذات الصلة فقط بنوع معين من المجتمع الذي نعيش فيه اليوم؟

الجواب الذي أريد إعطاءه هو أن جدول أعمال الفلسفة السياسية يتغير بتغير المجتمع والحكومة، على الرغم من أن بعض البنود قد تبقي عليه طبقاً لحساباتنا. من بين هذه الأسئلة الدائمة أسئلة أساسية حول السياسة والسلطة السياسية لماذا نحتاج إلى السياسة في المقام الأول؟ أي حق يسمح للشخص أن يجبر شخص آخر على فعل شيء رغما عنه؟ لماذا يجب أن أطيع القانون وهو لا يناسبني؟ ولكن في حالات أخرى، الأسئلة، أو الأجوبة، أو كليهما قد يتغيروا مع مرور الوقت، ونحن بحاجة إلى أن نفهم سبب حدوث هذا.

وأحد الأسباب هو أن التغيرات في المجتمع تفتح المجال للاحتمالات التي لم تكن موجودة من قبل، أو تستبعدها تماماً، وكمثال على ذلك، التفكير في الديمقراطية كشكل من أشكال الحكومة. تقريبا كل فيلسوف سياسي اليوم – في المجتمعات الغربية على الأقل – يرى أنه يجب أن تعني الحكومة الجيدة نوعاً من أنواع الديمقراطية؛ وبطريقة أو بأخرى الشعب يجب أن يحكم. ولقرون عديدة قبل ذلك، ساد الرأي المعاكس: فالحكومة الجيدة تعني الحكم من خلال ملك حكيم، أو أرستقراطية مستنيرة، أو الأثرياء، أو ربما مزيج من كل هذا. فهل نحن على حق وأسلافنا ببساطة مخطئين؟ لا، لأن الديمقراطية تبدو في حاجة إلى بعض الشروط المسبقة للعمل بنجاح: فهي تحتاج إلى السكان الأثرياء والمتعلمين، ووسائل الإعلام والاتصال بحيث يمكن نقل الأفكار والآراء بحرية، ونظام قانوني يعمل جيدا ويحظى باحترام الناس، وهكذا.

وهذه الشروط لم تتحقق في أي مكان حتى الماضي القريب إلى حد ما، ولا يمكن أن تظهر بين عشية وضحاها. لذا لم يخطأ الفلاسفة القدماء في رفض الديمقراطية كشكل من أشكال الحكومة. حتى روسو، الذي كما رأينا في وقت سابق كان مصدر مؤثر للأفكار الديمقراطية قال بأنها تصلح للآلهة وليس للرجال. ونظرا للظروف السائدة، الديمقراطية كما نفهمها اليوم لم تكن شكلاً من أشكال الحكومة القابلة للتطبيق.

وهناك مثال آخر على جدول أعمال الفلسفة السياسية المتحول، وهو النظر في القيمة التي نوليها اليوم للاختيار شخصي. نعتقد أن الناس يجب أن يكونوا أحرار في اختيار وظائفهم، وشركائهم، ومعتقداتهم الدينية، وملابسهم، والموسيقى التي يستمعون إليها، وهلم جرا. ونعتقد أنه من المهم أن يكتشف كل شخص أو يخترع أسلوب الحياة الذي يناسبه بشكل أفضل. ولكن ما هو الشعور السائد في مجتمع معظم الناس فيه، من أجل البقاء على قيد الحياة، عليهم إتباع خطى آبائهم، مع القليل من الترفيه، والدين المشترك، وهلم جرا؟ هنا تصبح هناك قيم أخرى أكثر أهمية. وهذه هي الطريقة التي كانت تسير عليها المجتمعات في أغلب العصور البشرية، لذا ليس من المستغرب أن نجد فقط في أخر قرنين من الزمان فلسفات سياسية تتمحور حول القيمة العليا للاختيار الشخصي، مثل *عن الحرية* لجون ستيوارت مل

في هذا الكتاب حاولت أن أوازن بين الأسئلة الدائمة للفلسفة السياسية وتلك التي ظهرت على جدول أعمالها في الماضي القريب فقط إلى حد ما، مثل مطالبات المرأة والأقليات الثقافية.

وهذا التوازن يمكن أن يكون صعب: فمن السهل أن ننجرف وراء الموضوعات السياسية اليومية ونغفل عن القضايا الأساسية التي تقوم عليها السياسة في كل مكان. والعلاج هو السفر إلى اللوحات الجدارية لسيينا وورنزيتي والتذكير مرة أخرى بكيف يمكن للسلطة السياسية المشكلة أن تحدث فرقاً بين الغنى والفقر، والحياة والموت.

لقد حاولت أيضا تحقيق توازن بين وضع من المواقف المتناقضة التي تم تناولها في هذه القضايا، وتقديم الحجج الخاصة بي. وهدفي هو شرح ما هو على المحك عندما يجادل الفوضويين الوطنيون وعندما يجادل الديمقراطيون النخبة، ويجادل الليبراليون السلطويين، ويجادل القوميون العالميين، وهلم جرا، ولكن سيكون من النفاق أن أدعي أنني غطيت هذه المناقشات من منظور محايد تماماً وأولمبي. ولا يمكن للمرء الكتابة عن الفلسفة السياسية دون أن يفعل ذلك أيضا. حتى على الرغم من أنني حاولت عدم ترهيب القارئ بالتفكير في أن هناك جواب واحد فقط معقول لبعض الأسئلة في عصرنا، ولم أحاول إخفاء تعاطفي. وعندما لا تتفق معي، أتمنى أن يكون لديك أسبابك، وبطبيعة الحال، آمل أن تقتنع بأسبابي.

الوحدة الثانية

السلطة السياسية Political authority

إذا كان على شخص ما السؤال عن كيف نحكم أنفسنا اليوم – تحت أي ظروف وترتيبات نعيش معا في المجتمع – فإن الجواب يجب أن يكون أننا تحكمها الدول التي تمارس سلطة غير مسبوقة للتأثير على حياتنا. فهم لا يقدمون لنا الحماية الأساسية ضد الهجوم على أشخاصنا وممتلكاتنا فحسب، بل ينظموننا أيضا بطرق لا تعد ولا تحصى، ويضعون القوانين التي نعيش عليها، ويتواصلون مع بعضهم البعض، ويسافرون ذهابا وإياباً، ويربون أطفالنا، وهلم جرا. وفي الوقت نفسه الذي يمدونا فيه بمجموعة واسعة من الفوائد، من الرعاية الصحية والتعليم إلى الطرق والمنازل والحدائق والمتاحف والملاعب الرياضية، وما شابه ذلك. ولا نبالغ حين نقول أننا اليوم من مخلوقات الدولة. وبالطبع، ليست كل الدول ناجحة على قدم المساواة في أداء هذه الوظائف، ولكن لا أحد يستفيد من الانتماء إلى دولة فاشلة.

وبالنظر من وجهة نظر التاريخ البشري، تعتبر هذه الظاهرة ظاهرة حديثة جداً. المجتمعات البشرية عادة ما كانت تحكم نفسها على نطاق أصغر بكثير. في المجتمعات القبلية، قد تصبح السلطة في أيدي شيوخ القرية، الذين يجتمعون لتسوية أي خلافات نشأت بين أعضاء القبيلة، أو لتفسير القانون القبلي. وعندما ظهرت المجتمعات على نطاق أوسع، كما في الصين في عهد سلالة هان أو في أوروبا في القرون الوسطى، كانت المجتمعات لا تزال تفتقر إلى أي شيء يستحق أن يسمى دولة.

وعلى الرغم من أن السلطة العليا تقع في يد الملك أو الإمبراطور، تم تنفيذ الحوكمة يوما بعد يوم من قبل أمراء محليين وضباطهم. وكان تأثيرهم على حياة الناس محدود بشكل كبير، لأنهم لم يحاولوا تنظيمهم بشكل وثيق (باستثناء ربما مسائل الدين)، ولم بالطبع يحاولوا توفير

معظم السلع والخدمات التي تقدمها الدول الحديثة. وقد نسجت السلطة السياسية في النسيج الاجتماعي بحيث بدا وجودها مثير للجدل نسبياً. وكانت الحجج تدور حول من ينبغي عليه ممارستها على وجه الخصوص (بأي حق يحكم الملوك؟)، وما إذا كان ينبغي تقسيمها بين هيئات مختلفة، على سبيل المثال بين الملوك والكهنة أم لا.

ومع ذلك، ظهور الدولة الحديثة، أولاً في أوروبا الغربية، ثم تقريبا في كل مكان آخر، يعني أن مشكلة السلطة السياسية قد شغلت الفلاسفة السياسيين على مدى السنوات 500 الماضية. وهنا تأتي المؤسسة التي تدعي الحق في حكم حياتنا بطرق لا تعد ولا تحصى. ما الذي يمكن أن يبرر هذا الادعاء؟ تحت أي ظروف، إن وجدت، تبسط الدول السلطة السياسية المشروعة؟ إلى أي مدى نحن كمواطنين عاديين ملزمين بأن نطيع القوانين التي يقدمونها ونتبع أملاءاتهم الأخرى المترتبة عليها؟ هذه الأسئلة الأساسية جدا تحتاج إلى حل قبل أن نتمكن من المضي قدما في الفصول التالية لطرح أفضل السبل لتشكل الدولة – ما هو شكل الحكومة الذي ينبغي أن يكون – وما هي الحدود التي يجب وضعها لسلطتها.

عندما نقول أن الدولة تمارس السلطة السياسية، ماذا نعني؟ السلطة السياسية لها وجهان. أولاً، تعترف الناس عموماً بأنها سلطة، وبعبارة أخرى، أن يكون لها الحق في توجيههم للتصرف بطرق معينة.

وعندما يطيع الناس القانون مثلاً، عادة ما يفعلون ذلك لأنهم يعتقدون أن الهيئة التي تضع القانون لها الحق في ذلك، وأنه يجب عليهم الامتثال له. وعلى الجانب الآخر، الأشخاص الذين يرفضون الإطاعة مجبرون على القيام بذلك عن طريق التهديد بفرض عقوبات – الخارجين على القانون عرضة ليتم ضبطهم ومعاقبتهم. وهذان الجانبان متكاملان. لو لم يطيع معظم الناس القانون طوال الوقت لأنهم آمنوا بشرعيتها، فإن النظام لا يعمل: وللبدء، ستكون هناك حاجة إلى وجود أعداد هائلة من الموظفين المكلفين بإنفاذ القانون، ومن ثم

السؤال الذي يجب طرحه من يجب عليه تطبيق القانون عليهم. وبالمثل، يتم تشجيع أولئك الذين لا يحفظون القانون بسبب الشعور بالالتزام تجاهه للقيام بذلك من خلال معرفة أن الناس الذين يخالفون القانون من المرجح أن يعاقبوا. أنا لا أسرق من جاري لأنني أحترم حقه في الملكية. وآمل أن يحترم ملكيتي أيضاً، ولكن أعلم أنه إذا لم يحترم ملكيتي فبإمكاني إدعاء الشرطة لاستردادها. وبالتالي الأشخاص الذين يلتزمون بالسلطة طوعاً يعرفون أنهم في حماية من التعرض للاستغلال من قبل الأشخاص الأقل ضميراً.

إذن، السلطة السياسية تجمع بين السلطة المختصة والامتثال القسري. فهي ليست سلطة فقط، مثل سلطة الرجل الحكيم الذي يتبع تلاميذه تعليماته دون أي إكراه، وليست أيضاً قوة فقط، مثل القوة التي يمارسها المسلح الذي يسرق محفظتك، ولكنها مزيج من الاثنين. ولكن يبقى السؤال، لماذا نحن في حاجة إليها؟ السلطة السياسية، وخاصة عندما تمارس من قبل هيئة قوية مثل الدولة الحديثة، تفرض عدد كبير من المتطلبات الغير مرحب بها علينا، بعضها (مثل دفع الضرائب) تجعلنا مادياً في أسوأ حال، والبعض الآخر يجعلنا نفعل الأشياء التي نحن نعترض عليها أخلاقيا (مثل القتال في الحروب التي نعارضها). ماذا يمكن أن يكون ردنا على الفوضوي الذي يقول أن المجتمعات يمكن أن تحكم نفسها بنفسها تماماً دون وجود سلطة سياسية، وأن الدولة في الأساس تعمل لصالح أولئك الذين يشغلون مناصب في السلطة؟

أولاً سأدافع عن السلطة السياسية، كما فعل الآخرون من قبلي، سأطلب من القارئ تخيل الحياة في المجتمع بدون سلطة سياسية – أي عدم وجود الشرطة، والجيش، والنظام القانوني، والخدمة المدنية، وغيرها من فروع الدولة. ماذا سيحدث بعد ذلك؟

ولعل التجربة الأكثر شهرة هنا يمكن العثور عليها في *Leviathan* لتوماس هوبز، ونشرت في 1651. هوبز، قد شهد الانهيار الجزئي للسلطة السياسية بسبب الحرب الأهلية الإنجليزية، والصورة التي شارك في رسمها للحياة كانت أثناء غياب السلطة السياسية. وصف "الحالة الطبيعية للبشر" مع عدم وجود حكم سياسي كواحدة من المنافسات الشرسة لضرورات الحياة، تاركة الناس في خوف دائم من تعرضهم للسرقة أو الاعتداء. وملخص النتيجة كالآتي:

في مثل هذه الحالة، لا يوجد مكان للصناعة. لأن العائد منها غير مؤكد: وبالتالي لا توجد *ثقافة الأرض*؛ لا توجد ملاحة، ولا يتم استخدام السلع التي يمكن استيرادها عن طريق البحر، والتخلص من هذه الأشياء يتطلب الكثير من القوة. لا توجد معرفة على وجه الأرض؛ ولا يوجد حساب للزمن؛ ولا يوجد فنون؛ ولا يوجد رسائل؛ ولا يوجد مجتمع؛ والتي تعد الأسوأ من ذلك كله، خطر الموت العنيف؛ وحياة الإنسان؛ والانفراد؛ والفقر؛ الخ.

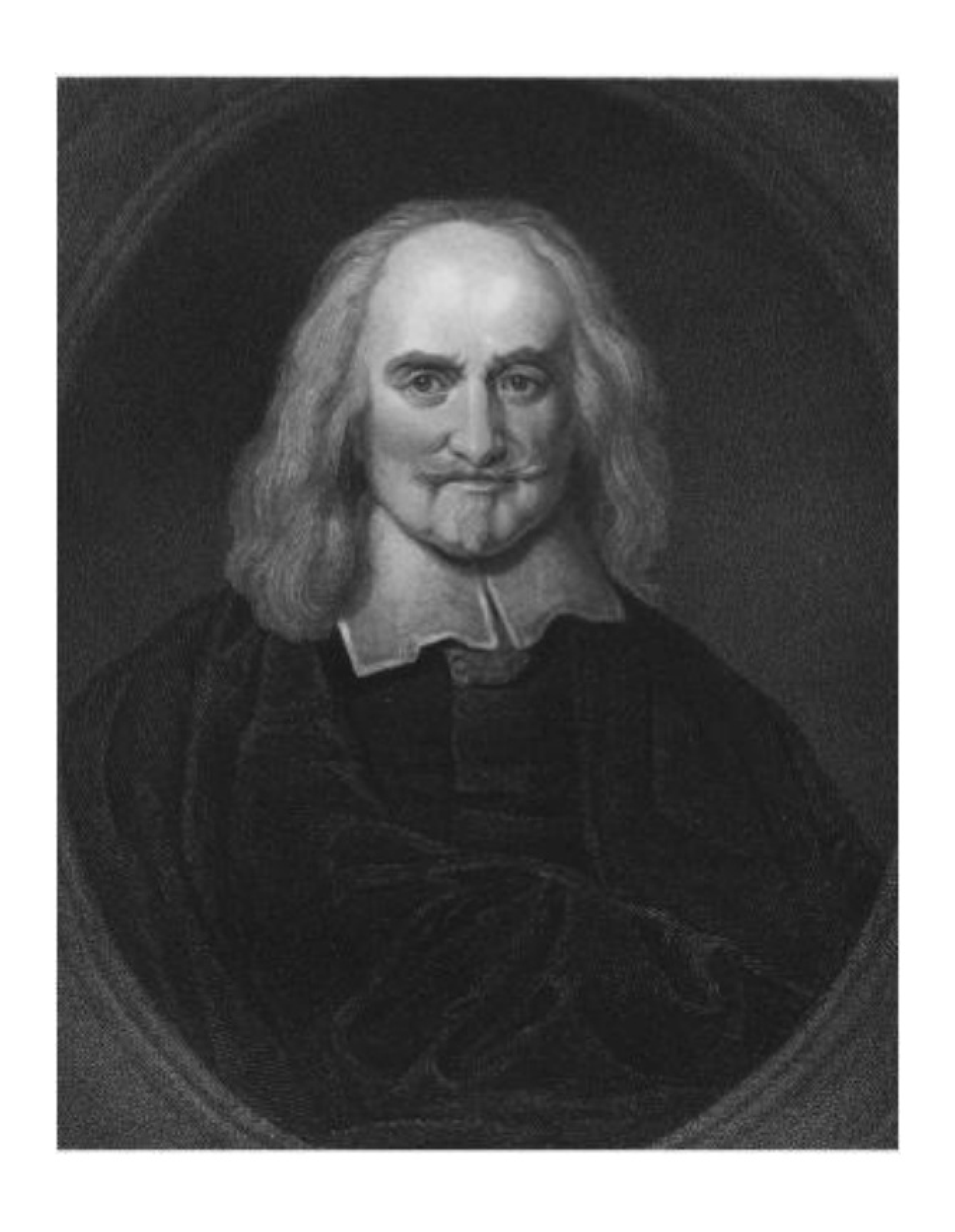
يقال أحيانا أن هوبز وصل لهذا الاستنتاج التشاؤمي بسبب الاعتقاد بأن الإنسان أناني بطبيعته أو جشع، وبالتالي سيحاول انتزاع ما يمكن انتزاعه لنفسه، ويمكنه القيام بذلك إذا كان غير مقيد بسلطة سياسية. ولكن هذا يفتقد نقطة هوبز الحقيقية، وهي أن التعاون بين الأشخاص أمر مستحيل في غياب الثقة، وهذه الثقة لن تكون موجودة في مكان لا يوجد فيه قوة متفوقة لتطبيق القانون. تلك الأشياء التي وصفها هوبز على أنها مفقودة في "الحالة الطبيعية" هي فوق كل الأشياء التي تحتاج إلى أعداد من الناس للعمل معا على أمل أن الآخرين سيقومون بأداء دورهم، وفي غياب السلطة السياسية لا يوجد أمان في أن يكون لديك أي من هذه التوقعات. وإذا قمت بعمل اتفاق مع شخص ما، فلماذا يجب أن أتوقع منه أن يحافظ عليه، إذا لم يكن هناك قانون لتنفيذ الاتفاق؟ وحتى لو كان يميل للحفاظ على اتفاق، ربما قد يسأل نفسه نفس السؤال عني، ويقرر أنه خطر جداً القيام

بذلك. وفي هذه الحالة، يقول هوبز، من الحكمة فقط أن نفترض الأسوأ، وأن نتخذ كل خطوة يمكن اتخاذها لتأمين أنفسنا ضد خطر الموت. في الأساس الخوف من الآخرين، والذي ولد من عدم الثقة، يحول الحياة التي لا توجد بها سلطة سياسية إلى حرب لكل رجل ضد جاره.

هل كان تشاؤم هوبز مبرر؟ منتقديه يشيرون إلى أنه إذا نظرنا حولنا نستطيع العثور على العديد من الأدلة من الأشخاص الذين يثقون ببعضهم البعض، ويتعاونون مع بعضهم البعض، وحتى يساعدون بعضهم البعض بدون مقابل، وبدون أي تدخل من قبل الدولة أو أي من فروعها. قد يقرر مجموعة من الجيران، على سبيل المثال، معاً إصلاح ملعب الأطفال المهجور، وتشكيل فريق، وتقسيم العمل، مع الاعتماد على الآخرين للقيام بواجبهم، دون أي اتفاق قانوني أو غيرها من وسائل إنفاذ القانون. والطبيعة البشرية ليست كما صورها هوبز، فهو يفتقد نقطة ما. وعلى الرغم من أن هوبز ربما لم يكون رأياً مكتملاً عن الطبيعة البشرية (ألقي القبض عليه ذات مرة وهو يعطي المال لمتسول، وكان عليه شرح سبب فعله حيث فعل ذلك لشعوره بعدم الراحة عند رؤية المتسول)، فوجهة نظره الحقيقية هي أنه في هذا المناخ من الخوف الذي سيتبعه انهيار السلطة، سيتلاشى الجانب الأكثر طيبة وثقة للطبيعة البشرية. ومما نعرفه من السلوك البشري عندما يتم القبض على الأشخاص في الحرب الأهلية والحالات الأخرى التي يصبح فيها بقائهم على قيد الحياة في خطر، يبدو أنه على حق.

نحتاج السلطة السياسية لأنها تتيح لنا الأمن الذي يسمح لنا بالثقة في الآخرين، وفي مناخ من الثقة يصبح الناس قادرين على التعاون لإنتاج كل تلك المزايا التي أدرجها هوبز باعتبارها غير موجودة بشكل بارز في "حالة طبيعية". ولكن كيف يمكن أن نخلق سلطة في مكان لا وجود لها فيه؟ هوبز يحث الجميع على الاجتماع معا والتعاون لإنشاء السيادية

التي ستحكمهم من ذلك اليوم فصاعدا. وبدلا من ذلك، يمكنهم الخضوع بشكل فردي لرجل قوي، أي للقهر عموما على سبيل المثال. انه يعتقد انه لا يهم من سيكون بيده السلطة، طالما كانت السلطة غير مقيدة وغير مقسمة. وهنا قد نختلف معه. ولكن قبل النظر في الكيفية التي ينبغي أن تشكل بها السلطة، علينا أن نتوقف لمعرفة ما إذا كان هناك أي طريقة أخرى للهروب من "الحالة الطبيعية" أم لا. على الرغم من كل ما يقوله هوبز، هل يمكن أن يكون التعاون الاجتماعي ممكنا في غياب السلطة السياسية؟



3. توماس هوبز، المدافع عن السلطة السياسية.

يعتقد الأناركية أن هذا الأمر ممكن في الواقع، وعلى الرغم من أن الأناركية كانوا دائماً أقلية صغيرة، إلا أنه يجب أن نستمع لهم: وكفلاسفة سياسيين يجب علينا وضع الحكمة التقليدية

على المحك، لذا لا يمكننا أن نعتبر السلطة السياسية أمراً مفروغاً منه دون استكشاف بدائل له. وهناك نوعان من الاتجاهات مختلفة التي قد نتخذها هنا: أنقسم الأناركية على نطاق واسع إلى معسكرين. معسكر أتجه نحو المجتمع، والآخر نحو السوق.

البديل الطائفي للسلطة السياسية يعتبر المجتمعات الصغيرة كاللبنات الأساسية التي تجعل الثقة والتعاون بين الناس ممكن. ففي المجتمع صغير الذي يتفاعل فيه الناس مع بعضهم البعض بشكل يومي، والجميع يعرف من هو عضو في المجتمع ومن خارجه، يصبح من السهل نسبياً الحفاظ على النظام الاجتماعي. أي شخص يهاجم شخص آخر، ويأخذ ممتلكاته، أو يرفض أداء نصيبه العادل من العمل المجتمعي، يواجه بعض العقوبات الواضحة. وبمجرد أن تنتشر أخبار سلوكه، قد يوبخه أشخاص آخرين وقد يرفضون العمل معه في المستقبل. في اجتماعات المجتمع، سيتم نبذه وربما يطلب منه الرحيل تماما. كل هذا يمكن أن يحدث دون إجبار المجرم على فعل أي شيء أو تعذيبه بشكل رسمي – ولهذا السبب يمكننا وصف هذا كبديل للسلطة السياسية وليس شكلا من أشكالها. ومن أهم الدوافع البشرية هو الرغبة في قبول واحترام من حولك، وفي الإعداد لمجتمع صغير، يصبح التعاون أمراً ممكنا حتى لو كان الناس ليسوا قديسين.

ويقول الأناركية الطائفيين أنه، في مجتمع يتكون من مجتمعات كهذا، ستكون التعاون ممكن على نطاق أوسع من ذلك بكثير. فالمجتمعات ستوافق على تبادل الخدمات مع بعضها البعض – قد تتخصص في إنتاج أنواع مختلفة من السلع على سبيل المثال – وستتعاون في المشاريع التي يحتاج تنفيذها نطاق أوسع، على سبيل المثال، إنشاء نظام النقل أو الخدمة البريدية. ومن مصلحة كل مجتمع إبرام هذه الاتفاقيات، وعقوبة كسر هذه الاتفاقيات هي أن لا يوافق أحد على التعاون مع مجتمعك في المستقبل إذا ما ثبت أنه غير جدير بالثقة.

لذا ليس هناك حاجة لسلطة مركزية لإخبار الناس بما يجب القيام به، ولا حاجة لاستخدام القوة القسرية لإرغام المجتمعات على التعاون – النظام سينظم نفسه بشكل ذاتي وفعال.

ما هو الخطأ في هذه الصورة المثالية للحياة بدون دولة؟ من أكبر المشاكل هي أنها تعتمد على مجتمعات صغيرة متماسكة كأساس للنظام الاجتماعي، وعلى الرغم من أنه في الماضي ربما كان هذا افتراض معقول، غير أنه لم يعد معقولاً اليوم. فنحن نعيش في مجتمعات أصبحت قادرة على الحركة بشكل كبير، بمعنى أن الناس يمكنهم التحرك جسدياً بسهولة تامة، وأن هناك إمدادات جاهزة من أشخاص جدد للتعاون، وأيضا، للأسف، للاستفادة. فالصورة الأناركية ليست هراء، لكنها تعمل على افتراض أننا سوف نتفاعل مع مرور الوقت مع نفس المجموعة من الناس، وبالتالي الطريقة التي نتصرف بها تصبح من المعارف المشتركة في المجموعة. ويفترض أيضا أن إمكانية استبعادهم من المجموعة هي رادع قوي للسلوك المعادي للمجتمع. ولكن في المجتمع الكبير والمتنقل، لا يحمل هذا الافتراض. نحتاج لنظام قانوني لتعقب ومعاقبة الأشخاص الذين يصيبون الآخرين، والذي يسمح لنا بإبرام اتفاقات ملزمة يطبق فيها العقوبة عند خرقها.

التعاون بين المجتمعات يعتبر أيضاً أقل وضوحاً من ما تفترضه الصورة الأناركية. فمن أجل الولاء لمجتمعك كثيرا ما تسير جنبا إلى جنب مع عدم الثقة الشديدة إلى حد ما في الآخرين، وبالتالي قد تنهار اتفاقيات لأننا غير مقتنعين بأنك تساهم بحصة عادلة في المشروع المفترض أننا نعمل فيه معا. ويمكن أن نختلف حول ما يتطلبه الإنصاف في المقام الأول. لنفترض أننا نريد بناء شبكة سكك حديدية على نطاق المجتمع في غياب سلطة مركزية. ما حصة الموارد التي ينبغي أن يساهم بها كل المجتمع؟ وهل ينبغي أن تساهم المجتمعات الأكثر ثراءً بشكل أكبر؟ وإذا كان مجتمعي يقع في منطقة نائية تكلف الكثير للاتصال بالشبكة، فهل ينبغي عليها تغطية التكاليف الإضافية وحدها، أم ينبغي تقاسم تلك التكلفة مناصفة بين جميع الطوائف؟ لا توجد إجابات سهلة على هذه الأسئلة، ولا

يوجد سبب للاعتقاد بأنه سيكون من الممكن لكثير من المجتمعات المحلية التوصل إلى اتفاق طوعي عنهم. وعلى النقيض من ذلك، يمكن للدولة فرض حل: يمكن أن تطلب من كل شخص أو كل المجتمع المساهمة بمبلغ معين، من خلال الضرائب.

الآن دعونا ننظر في البديل الأناركي الآخر للسلطة السياسية والدولة، البديل الذي يعتمد على السوق الاقتصادي. وهذا ينطبق بالتأكيد مع العالم الحديث، بمقدار إثبات السوق أنه أداة هائلة للسماح للناس بالعمل معا بأعداد كبيرة. فإنه يوفر لنا بالفعل معظم السلع والخدمات التي نحتاج إليها ونريدها. ولكن هل يمكن أن يحل محل الدولة؟

الأناركية في السوق يدعون أنه يمكننا التعاقد والدفع بشكل فردي مقابل الخدمات التي توفرها الدولة الآن، بما الحماية الشخصية. وفي غياب الدولة، تعرض الشركات على العملاء الحماية لهم ولممتلكاتهم، وهذا يشمل استرجاع الممتلكات التي سرقت، وإنفاذ العقود، والحصول على تعويض عن الإصابات الشخصية. حتى إذا سرق جاري شيء يخصني، بدلا من استدعاء الشرطة (العامة)، يمكني إدعاء وكالتي، وهي ستتخذ الإجراءات اللازمة نيابة عني ضد هذا الجار المزعج.

ولكن ماذا لو تنازع معي الجار ودعا وكالته، والتي بالطبع قد تكون مختلفة عن وكالتي؟ إذا لم تتفق الوكالتين، يتم إدعاء أصحاب الحريات، فقد يحيلون القضية إلى المحكم، الذي يفرض رسوم على الخدمات. وعلى كل حال ليس في مصلحة أي من الوكالتين الدخول في نزاع. سيكون هناك سوق رئيسي لخدمات الحماية، ثم سوق ثانوية لخدمات التحكيم للتعامل مع النزاعات – إلا إذا اختار طبعا الجميع التوقيع مع نفس الوكالة (ولكن لماذا يحدث ذلك؟). وغيرها من الخدمات التي توفرها الدولة حاليا سيتم تسليمها إلى السوق –

يأخذ الناس التأمين الصحي، ويدفعون لتعليم أبنائهم، ويدفعون لاستخدام الطرق ذات الرسوم، وهلم جرا.

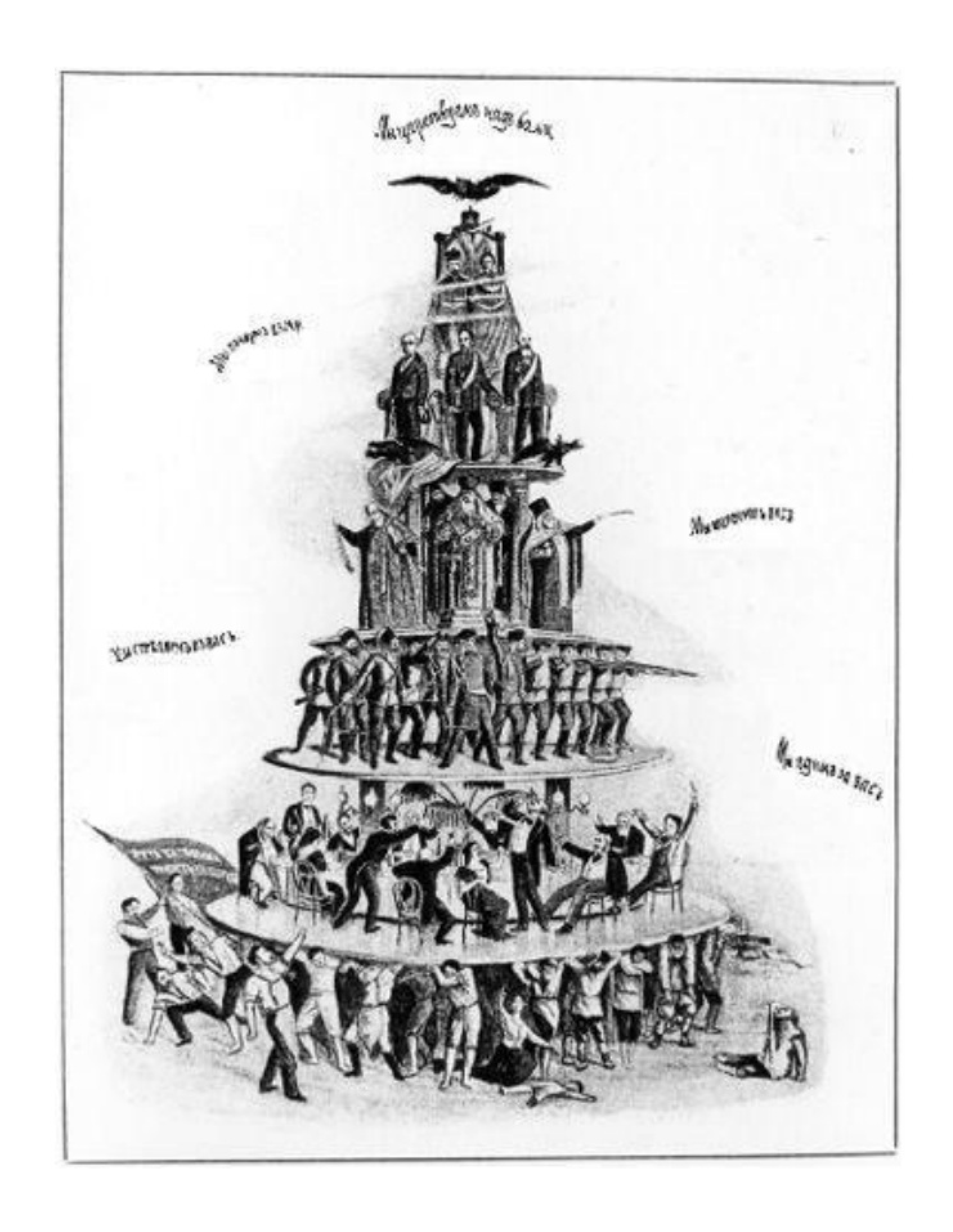
هل سيتخلص هذا النظام حقا من السلطة السياسية؟ ستحتاج الوكالات وقائية إلى استخدام القوة لحماية حقوق موكليهم. إذا لم يقوم جاري بتسليم الممتلكات فإنه عندما يثبت أنها حقي، سترسل الوكالة ثقالاً لاسترجاعها. ولكن لا يزال لا يوجد سلطة مناسبة، لأن جاري غير ملزم بالاعتراف بوكالتي – ويمكنه النزاع مرة أخرى – كما يمكنني تغيير وكالتي إذا لم يعجبني تصرفها. فهذا هو حقا البديل الأناركي للدولة. ولكن هل هو بديل جيد؟

قد يبدو الأمر جذاباً إذا كنا نظن أن مختلف الوكالات ستوافق على تنفيذ نفس المجموعة من القواعد التي تحكم نزاعات الملكية وهكذا.، وستوافق على التحكيم المستقل في حالة الخلاف. ولكن لماذا عليهم أن يفعلوا هذا؟ فالوكالة قد تأمل لكسب الزبائن من خلال الوعد بالمحاربة نيابة عنهم بأي طريقة – أي حتى لو بدا أنه على خطأ وفقا لمعايير التي يقبلها معظم الناس. وبمجرد دخول بعض الوكالات مثل هذه الوكالات إلى السوق، فسيكون على البعض الآخر الرد من خلال اتخاذ خط عدواني بالتساوي بأنفسهم. وهذا يعني أن النزاعات يجب أن تتم تسويتها بالقوة المادية، مع وجود خطر تعرض الناس العاديين لتبادل إطلاق النار. سنعود مرة أخرى إلى حالة هوبز، حيث "كل رجل هو عدو لكل رجل"، وفي هذه الحالة فإن القرار العقلاني الوحيد لكل شخص هو التوقيع مع الوكالة التي من المرجح أن تفوز بمعظم المعارك. ولكن النتيجة ستكون إنشاء هيئة ذات قوة وسلطة لفرض نفس مجموعة القواعد على الجميع – وبعبارة أخرى كنا (عن غير قصد) سنعيد إنشاء الدولة.

هناك مشكلة أخرى في الاعتماد على السوق لتنفيذ جميع المهام التي تقوم بها الدول الآن. ومن هذه الوظائف توفير ما يسمى "بالسلع العامة" – الفوائد التي يتمتع بها الجميع وأنه لا أحد يمكن استبعادها من التمتع. وهي تأتي في أشكال كثيرة ومتنوعة – الهواء النظيف والمياه، على سبيل المثال، والدفاع ضد العدوان الخارجي، والوصول إلى الطرق والحدائق والمرافق الثقافية والإعلامية من الاتصالات، وهلم جرا. ويتم إنشاء هذه السلع إما عن طريق فرض قيود على الناس – على سبيل المثال عندما تطلب الحكومات من الشركات المصنعة الحد من انبعاث الغازات السامة في الجو – أو عن طريق رفع الضرائب واستخدام العائدات لدفع ثمن الإذاعة العامة، وأنظمة النقل، وحماية البيئة، وهكذا. ويمكن توفير هذه السلع من خلال السوق الاقتصادي؟ يعمل السوق على أساس أن يدفع الناس مقابل السلع والخدمات التي يريدون استخدامها، ومشكلة في السلع العامة بالتحديد أنه يتم توفيرها للجميع إذا كانوا يدفعون أم لا. بالطبع من الممكن للناس المساهمة طوعا إذا رأوا قيمة الشيء المقدم جيدة: الكنائس القديمة الكلفة في الحفاظ عليها تعتمد إلى حد ما على الزوار الذين يتمتعون بالجولة في الكنيسة ووضع المال في منطقة الجزاء قبل الباب. في حالة العديد من السلع العامة نحن قد نتمتع بها تقريبا دون أن ندرك ذلك (ونحن لا نعتقد، عند الاستيقاظ صباحاً، كم نحن محظوظون بتنفس الهواء النقي وبالحماية ضد الغزو الأجنبي، فنحن نعتبر هذه الأشياء أمرا مفروغا منه حتى سارت الأمور بشكل خاطئ). لذا يبدو أننا في حاجة إلى سلطة سياسية لديها سلطة الإجبار من أجل ضمان أنه يتم توفير هذه السلع.

لا توجد مساحة هنا للنظر في جميع الحجج البارعة التي تحدث عنها الأناركية التحرريين لإظهار كيف يمكن تقديم السلع العامة من خلال السوق، وإلا من خلال الناس المتعاونين معا والمتفقين على المساهمة في إنتاجها: في الفلسفة السياسية هناك دائما المزيد من الحجج. ولكن أرجو أن أكون قد قلت ما فيه الكفاية لاقتراح لماذا لا يمكن للمجتمعات ولا

الأسواق – مهمة في العديد من مجالات الحياة البشرية – أن تحل محل السلطة السياسية والدولة.



4. كيف يرى الأناركية السلطة السياسية: الكرتون الروسي 1900.

الخيار الحقيقي ليس في ما إذا كان لديهم سلطة سياسية أم لا، ولكن أي نوع من السلطة سيكون، وما حدوده التي ينبغي أن تكون عليها. هذه هي مواضيع الفصول التالية. لكننا لم ننتهي تماما من السلطة نفسها. لا يزال هناك سؤال حاسم يحتاج إلى إجابة: لماذا يجب

أن نطيع ذلك، عندما يقال لنا أن نفعل الأشياء التي لا تعجبنا أو لا نوافق عليها؟ الفلاسفة السياسيون يسمون هذا "بمشكلة الالتزام السياسي".

قد تعتقد أنه تم بالفعل الإجابة على السؤال، من خلال إظهار لماذا نحن بحاجة إلى السلطة السياسية. ولكن في الواقع لا يزال هناك فجوة بين الاعتراف بأن الحكومة البريطانية، مثلا، لها الحق في سن القوانين وفرض الضرائب، والتفكير بأنني شخصيا مضطر للحفاظ على تلك القوانين ودفع الفواتير الضريبية. النتيجة الذهاب نحو إسقاط الحكومة، أو على محمل الجد تعيق قدرته على الحفاظ على النظام الاجتماعي. جميع الدول تتمكن من البقاء على قيد الحياة من خلال خرق القانون والتهرب من الضرائب. إذا فكرت فقط عن النتائج المترتبة على فعلي، وأنني يمكن أن أستنتج أيضا أن المزيد من الخير سيأتي من خرق القانون – منع السلطة المحلية من هدم مبنى تاريخي من خلال بالبوابات لمنع الجرافات من الوصول إليها – أو من خلال استخدام المال الذي ستدفعه بالفعل في الضرائب لدعم منظمة أوكسفام. فلماذا يجب أن يطيع القانون؟

هناك سبب واحد، بالطبع، هو أنني من المرجح أن أعاقب إذا لم. ولكن نحن نبحث هنا عن سبب مبدئي للطاعة. ينتهي الحال ببعض الفلاسفة السياسيين بأن المشكلة غير قابلة للحل. يجب أن أطيع القانون، كما يقولون، فقط عندما تكون هناك أسباب مستقلة للقيام بذلك، والأسباب التي لها علاقة مع حقيقة أن القانون إنما يصدر عن سلطة مشروعة. ولكن هناك فلاسفة آخرين حاولوا تقديم حلول ايجابية – في الواقع عددهم كبير جدا ولا يمكن النظر فيهم جميعاً هنا. سننظر إلى اثنين فقط، الأول لأنه من الناحية التاريخية هو الأكثر شعبية، والثاني لأنني أعتقد أن صحيح على نطاق واسع.

يدعي الحل الأول أننا مضطرون لإطاعة القانون لأننا اتفقنا أو وافقنا على ذلك. ومن السهل أن نرى سر جاذبية هذه الفكرة. لنفترض أنني ذاهب إلى فريق كرة القدم المحلي واطلب الانضمام. وعندما يأتي السبت أنتقل لحضور المباراة، ولكن بدلا من اللعب وفقا للقواعد، أصر على التقاط الكرة والجري بها. لا شك في أن أعضاء النادي سيكونون ساخطين للغاية. من خلال الانضمام إلى النادي، سيقولون أنني وافقت على لعب كرة القدم وفقا للقواعد العادية، أم لا لقد وقعت اتفاق صريح بهذا المعنى. وحجتي أن اللعبة أكثر متعة. هذا هو نادي لكرة القدم، يقول: من ينضم فيه يقبل القواعد السائدة.

وتبدأ الصعوبات، ولكن عندما نحاول نقل هذه الحجة من نادي لكرة القدم إلى الدولة. لا يختار الناس عموما الانضمام إلى الدول: بل يطالبون بالانصياع لهم شاءوا أم لم يشاءوا. متى يعطون موافقتهم؟ يقول هوبز نختار أن تنتمي إلى الدولة لأنها أفضل من الحالة الطبيعة التي فيها الحياة، كما رأينا، سيئة، وأنه لا يهم كيف تنشأ الدولة. حتى لو كنا نخضع للفاتح عند نقطة السيف، فنحن لا نزال نوافق على سلطته، لأننا بذلك نهرب من مصير أسوأ. وما جعل مثال نادي كرة القدم مقنع حقيقة أنني اختار الانضمام بحرية.

الكتاب مؤخراً رفضوا حجة هوبز حول الالتزام والموافقة، وحاولوا إيجاد شيء آخر غير مجرد الخضوع للدولة التي يمكن استخدامها للإشارة إلى موافقتنا للقانون. جون لوك، على سبيل المثال، أشار في *بحثه الثاني للحكومة* (1689) أننا جميعا نوافق على الاستفادة من الدولة، وقبولنا يمكن أن يتم التعامل معه على أنه شكل من أشكال الموافقة. وعلى وجه الخصوص، من المهام الرئيسية للدولة هي حماية ممتلكاتنا، وعندما نحصل عليها عن طريق الشراء أو الميراث، مثلا، نوافق ضمنيا على اختصاص الدولة على تلك الممتلكات، وبالتالي على قوانينها. يعتقد لوك أن هذا الأمر ينطبق أيضاً على الشخص الذي أجر مجرد سكن لمدة أسبوع أو سافر على الطريق السريع. لكن المشكلة مرة أخرى هي أن لدينا الحق في اختيار

قبول هذه الفوائد أو لا: لا يمكننا العيش من دون ملكية، حتى لو كان الغذاء والكساء فقط؛ ولا يمكننا الهرب من الدولة. لذا أي شخص يتمتع بالمزايا التي تقدمها الدولة يعطي موافقته، ويلزم نفسه على طاعة القانون.

وفي الآونة الأخيرة، ادعى بعض الفلاسفة السياسيين أنه عندما نشارك في الانتخابات، فإننا نوافق على الالتزام مع الحكومة التي تنبثق والقوانين التي تسن. وهذا يبدو واعدا أكثر: نحن على الأقل يكون لنا حرية اختيار التصويت أم لا، وانه لن يكون هناك جدوى من إجراء الانتخابات ما لم يعترف الناس بالحكومة الشرعية التي انبثقت منها. ولكن للأسف لا يزال هناك فجوة بين التصويت وتسجيل موافقتك. ماذا لو كنت أختلف بشدة مع كلا الطرفين، وتصوت لأنك تعتقد أن أحدهم أقل سوءا من الآخر؟ أو ما إذا كنت تعتقد أنه على الرغم من أنك وافقت على الحزمة الشاملة لسياسات الحزب الفائز التي أعلنت عنها في بيان لها، إلا أن هناك بعض البنود التي تجدها بغيضة جدا - وليس لديك أي فرصة للتصويت عليها بشكل فردي؟ ربما موافقة الناخبين يمكن أن تساعد في تفسير سبب أن الحكومات لديها السلطة الشرعية، ولكن لا تساعد في تفسير سبب وجوب انصياع المواطنين الأفراد للقانون.

إذا وضعنا نهج موافقة جانباً، فإن الوسيلة الواعدة أكثر لإظهار أن مثل هذا الالتزام الموجود يتضمن النداء إلى الإنصاف أو "اللعب النظيف". ولمرة أخرى المثال هو أفضل وسيلة للتعبير عن الفكرة الأساسية. لنفترض أن مجموعة منا يعيشون في منزل به مطبخ مشترك. وكل أسبوع أحد السكان يرتب المطبخ وينظف المقالي والسطوح تماماً. الآن شخص آخر قام بروتين التنظيف والآن يأتي دوري لقضاء نصف عمل من تنظيف وخلافه. لماذا يجب علي أن أفعل هذا؟ لقد استفدت من عمل الآخرين - لقد استمتعت بوجود مطبخ نظيف لطهي العشاء - ولذا يجب أن أتحمل نصيبي من التكلفة أيضاً، في هذه الحالة تكلفة قليلة

من العمل اليدوي. إذا كنت لا أخذ دوري، سأستفيد من غيري من المقيمين، وهذا غير عادل. لاحظ أننا لا نحتاج أن نفترض هنا أن أكون قد وافقت على المشاركة في روتين التنظيف: الالتزام ينبع مباشرة من حقيقة أنني المستفيد من الممارسة والتي تقتضي من كل شخص المساهمة بدوره.

كيف يمكن نقل هذه الفكرة إلى الالتزام السياسي؟ الحفاظ على القانون، والامتثال للسلطة السياسية بشكل عام، يعني التخلي عن الفرص التي من شأنها أن تكون متاحة لك. كل واحد منا يفضل أن يفعل بالضبط ما يشاء، دون تحمل أعباء احترام حقوق الآخرين، ودفع الضرائب، ومراعاة قوانين السير. وعلاوة على ذلك الالتزام هو مكسب للآخرين. عند دفع الضرائب الخاصة بك، الباقي منا يستفيد من الطرق والمدارس والمستشفيات التي تستخدم الضرائب.

هناك اثنين على الأقل من الصعوبات التي يجب التغلب عليها إذا كانت وسيطة اللعب النظيف ستبرر الالتزام السياسي. الأولى هي أنه علينا أن نظهر أن الفوائد التي تقدمها الدولة هي حقا فوائد للجميع. ماذا لو القوانين قامت بحماية الملكية، ولكن هناك فقط بعض الناس ممن هم أصحاب الأملاك، على سبيل المثال؟ ماذا إذا استخدمت الضرائب في تمويل المعارض الفنية وكثير من الناس لا يهتمون بالفن؟ هذه الحجة يمكن أن تنجح، ولكن، طالما أن مجموعة كاملة من المزايا التي تقدمها الدولة تجعل الجميع أفضل حالا، وطالما يتم تقاسم المنافع إلى حد معقول بين جميع المواطنين الذين يجعل امتثالهم نظام السلطة ممكن. ربما لم أقم بزيارة المعارض الفنية مطلقاً، لكنني استخدم ملعب لكرة القدم مقدم مجانا في متنزه محلي.

ذكر الإنصاف يقودنا إلى الصعوبة الثانية. في مثال المطبخ، اعتبرت أنه من المسلم به أن كل شخص تقاسم المنزل سيستخدم المطبخ بشكل متساوي، وبالتالي سوف يتم تقسيم عبء التنظيف على حد سواء. ولكن ماذا لو كان هناك شخص واحد يقوم بالطهي مرة واحدة كل أسبوعين؟ هل يجب أن يكون كالباقي في التنظيف؟ هل ينبغي أن نقول نعم، لأنه يمكنه استخدام المطبخ في كثير من الأحيان إذا اختار، وهو متوفرا دائما في حالة أنه أحتاج ذلك؟ أم علينا أن نحاول تعديل المساهمة المطلوبة منه لتتماشى مع الاستخدام الفعلي له؟ يمكن أن نسمي هذه الأسئلة بأسئلة الإنصاف الموضوعي، ويبدو أن حجة اللعب النظيف تعمل بشكل أفضل عندما يتم تطبيقها على الممارسات التي تتسم بالعدالة بشكل جوهري، بمعنى أن تكاليف وفوائد الممارسة مشتركة نسبيا بين المشاركين الفرديين. ولكن لو كنا في محاولة للانتقال من مثال مطبخ البسيط إلى المجتمع ككل، ستواجهنا صعوبات. كيف سيبدو التوزيع العادل للتكاليف والمنافع الاجتماعية، بالنظر إلى أن الناس لديهم احتياجات مختلفة جدا وقدرات وأفضليات مختلفة أيضا، وهكذا؟ وإذا، كما يبدو مرجحا، ابتعدت الطريقة التي توزع بها التكاليف والفوائد في مجتمعات اليوم عن هذا المثل

الأعلى، فهل لا يزال بوسعنا القول على الجميع طاعة القانون من أجل الحفاظ على ممارسة عادلة؟

يبدو إذن أن حلي المفضل لمشكلة الالتزام السياسي يتطلب منا معالجة قضية العدالة الاجتماعية. لكن لنفترض للحظة أننا قادرون على إظهار أن مجتمعنا غير عادل بما فيه الكفاية وأعضاءه لديهم التزام للحفاظ على القانون. هل يعني هذا أنهم لا يبرر لهم أبداً خرق القانون؟ أم يمكن أن يتفوق على الالتزام السياسي مبادئ أخرى؟ قال الكثيرون من الفلاسفة السياسيين، بما في ذلك هوبز، أنه بدون الطاعة الصارمة للسلطة السياسية، ستنهار تلك السلطة. ففي الواقع يبدو أن الدول وغيرها من أشكال السلطة السياسية يمكنها البقاء على قيد الحياة والعمل بفعالية ما لم يتخلص الناس عموما (وليس عالميا) من الامتثال لها، وهذا يفتح الباب لأشكال محدودة من العصيان، وخاصة ما يسمى بالعصيان المدني - أشكال غير قانونية ولكن غير عنيفة من الاحتجاج السياسي الذي يهدف إلى الضغط على الحكومة لتغيير سياساتها. الحجة على العصيان المدني هي أنه إذا كان قانون معين ظالم أو قمعي بما فيه الكفاية، أو إذا رفضت الدولة الاستماع إلى هموم الأقلية عند اتخاذ قراراتها، فهذا يمكن أن يبرر خرق القانون إذا أثبتت الأشكال القانونية للاحتجاج عدم فعاليتها . وبعبارة أخرى، الالتزام السياسي ليس من الضروري أن يكون ملزم في جميع المناسبات. يمكن أن يكون لدينا التزام عام بطاعة القانون، وفي نفس الوقت العمل بشكل غير قانوني في الظروف القصوى.

ما الفرق الذي تحدثه الديمقراطية هنا؟ هناك رأي شائع بأن العصيان المدني قد يكون وسيلة مقبولة للاحتجاج ضد النظام الاستبدادي، ولكن في الدولة الديمقراطية، ومع حرية التعبير والحق في الاحتجاج سلمياً، لا يمكن تبرير العصيان المدني - الالتزام السياسي أكثر صرامة هنا. ولكن هذا يعني أن هناك شيئاً خاصاً في السلطة السياسية الديمقراطية يميزها عن غيرها من أشكال الحكم السياسي.

الوحدة الثالثة

الديمقراطية

لقد رأينا لماذا تحتاج الحكومة الجيدة، أو المجتمعات الحديثة على نطاقٍ واسع أن نؤسس و نحافظ على نظام السلطة السياسية. يعتقد هوبس الذي يعتبر النموذج في إظهار أهمية السلطة السياسية، أنه من الضروري خلق السيادة المطلقة، المصدر الكامل للسلطة التي ستكون خاضعة للقيود الدنيوية (يرى هوبس أن السلطات السيادية لا زالت لديها التزامات تجاه الإله). لم يكن ضروريًا أن تتمثل السلطة السيادية في شخصٍ واحدٍ فقط- الملك- لكن هوبس يؤمن بأن ذلك كان الأفضل لأن إرادة الملك ستكون ثابتة و لا تخضع للانقسامات الداخلية، على عكس السلطة الجماعية. لكن وجهة نظر هوبس هذه واجهت الكثير من التحديات منذ اللحظة التي خطى بها قلمه هذا المنظور من قِبل هؤلاء الذين رأوا أن استبدال حالة انعدام الأمن بملك بيده جميع الصلاحيات من شأنه أن يدفعه للتخلص من حياة جميع رعاياه و ممتلكاتهم لتسير بذلك الأمور من سيءٍ إلى أسوء. و وفقًا لما لاحظه جون لوك أن الرجال لديهم من الحمق ما يجعلهم لمحاولة تجنب أي أذى قد يطالهم حتى و إن كان مصدره القطط القطبية، أو الثعالب، و يرضون أن تلتهمهم الأسود معتقدين أن في ذلك سلامتهم.

تمثل رد هوبس الوحيد على هذه الانتقادات في قوله أن الملك الحكيم هو الذي يود أن يعيش رعاياه في رفاهية نظرًا لأنه في نهاية المطاف يستمد قوته منهم، لكن و بالنظر إلى سجل التاريخ، ربما نصل إلى أن قليل من الملوك فقط قد اتسموا بالحكمة.

إن السلطة السياسية لديها مبرراتها لأنها توفر الظروف التي يمكن للشعوب تحت مظلتها العيش في أمن و ازدهار، و نحن نرغب بشدة في التأكد من أن ذلك هو ما توفره حقًا، فالثقة في كل شيء تحت هيمنة الملك المطلقة هو أمر ببساطة محفوف بالمخاطر. و كبديل لذلك، فإننا نقترح وضع السلطة في يد هؤلاء الذين نعرف عنهم الحكمة و الطهارة، و يراعون مصالح شعوبهم بكل إخلاص، و هذا ما يعرف بما يسمى "الأرستقراطية" أو ما يُقصد به حرفيًا " حكم الصفوة" ، حيث تبنى غالبية الفلاسفة السياسيين هذا الاتجاه حتى منتصف القرن التاسع عشر. و مع ذلك، فإن المشكلة تتمثل في تحديد الصفات الجيدة التي يجب توفرها في الحاكم، و من ثم اختيار هؤلاء الأشخاص الذي يتمتعون بمثل هذه الشيم، لكن ذلك قد ثبتت صعوبته: فعمليا تعني الأرستقراطية حكم الطبقة ذات الأصول العريقة، أو المالكة، أو المثقفة، استنادًا إلى الزمان و المكان، فحتى و إن حاول المرء إظهار أن أبناء هذه الطبقة يمتلكون من المهارات السياسية ما لا يمتلكه عامة الشعب، فما زالت هناك مشكلة في امتلاكهم لمصالح شخصية دون مصالح الغالبية، و لماذا نعتقد أنهم لن يعملوا لتحقيق مصالحهم تلك على حساب الصالح العام؟

لذا فإن قضية بناء سلطة سياسية على أساسٍ ديمقراطي قد حظت بالزخم، و تعتمد على افتراضين أساسيين: الأول هو أنه لا يوجد أحد أفضل من أحد، لذلك فإن أي علاقات سلطوية تربط بينهم تحتاج إلى مبرراتٍ لها، بمعنىَ آخر، يجب أن يتمتع كل فرد بحقوق سياسية متساوية ما لم يثبت أن عدم المساواة تمثل مكسبًا للجميع؛ ثانيًا، أن مصالح الشعوب تحظى بأكبر قدر من الحماية عند اعتبارها الهدف الأسمى للسلطة السياسية- فكل شخص يمتلك صلاحيات استثنائية يجب أن يكون مسؤولاً أمام شعبه، لكن هذا الأمر طرح التساؤل حول الدور الذي يجب أن تلعبه الشعوب في الحكومة، هل يجب أن ينخرطوا مباشرةً في عملية التشريع، كما طرح روسو في كتابه "العقد الاجتماعي "، و إن كان الأمر كذلك، فكيف؟ أو هل يجب فقط أن ينخرطوا في صورة شخص واحد من خلال اختيار ممثلين يمارسون السلطة نيابةً عنهم؟



5. إله الديمقراطية أمام صورة ماو في ساحة تيانانمن

كما نعلم و من خلال الممارسة العملية أن هذه الأنظمة السياسية التي نسميها بالديمقراطيات، تمنح مواطنيها دورًا محدودًا للغاية في الحكومة، فلهم حق التصويت في الانتخابات الدورية، و تتم استشاراتهم من وقتٍ لآخر من خلال عمل الاستفتاءات عند تقرير أحد الأمور الدستورية، كما يُسمح لهم بتكوين جماعات للضغط على ممثليهم بخصوص القضايا التي تهمهم، و لكن هذا هو نطاق سلطتهم و لا يخرجون عنه. إن السلطة الحقيقية التي تحدد ملامح مستقبل المجتمعات الديمقراطية تقع في أيدي عدد قليل مؤثر من الأشخاص– مثل الوزراء، و المسؤولين المدنيين، و أعضاء البرلمان أو المجلس النيابي التشريعي إلى حدٍ ما– و من الطبيعي هنا أن نتساءل لماذا تسير الأمور على هذا النحو

وبهذه الطريقة. إذا كان الديمقراطية هي المسار الأفضل لاتخاذ القرارات السياسية، فلماذا لا نطبقها بالفعل من خلال ترك الشعوب تقرر بأنفسها مصيرها و تتخذ قرارات بشأن القضايا الكبرى مباشرةً؟

يتمثل الرد الذي تلقيناه بخصوص هذه النقطة أنه لا يُعد أمرًا عمليًا أن ينخرط ملايين المواطنين العاديين في عملية صناعة عدد كبير من القرارات التي تتخذها الحكومات يوميًا، وإذا حاولوا فعل ذلك، فلن تُشل حركة الحكومة فحسب، بل أيضًا لا يجدوا الوقت لعمل الأشياء التي يراها الناس أكثر أهمية من السياسة. لكن هذا الرد ليس بالدقيق أو الكافي، و ذلك لأنه ليس من الصعب أن نتصور الشعوب وهي تأخذ قرارات بشأن السياسة العامة التي تقع مسؤولية تنفيذها تفصيلاً على الوزراء و المسؤولين الآخرين، فالثورة الإلكترونية جعلت من السهل الرجوع إلى المواطنين في القضايا الكبرى التي تخص الدولة بدايةً من الحرب و السلام إلى الضرائب و النفقات العامة، و انتهاءً بقضايا الرفق بالحيوان و البيئة، لذا لماذا يحدث هذا فقط في مناسباتٍ نادرة عند استدعاء هؤلاء المواطنين للإدلاء بأصواتهم في استفتاء؟

السبب في ذلك يرجع إلى وجود اعتقاد شائع بأن المواطنين العاديين ليسوا بالكفاءة التي تمكنهم من فهم و استيعاب هذا النوع من القضايا الكامن وراء القرارات السياسية، و لذلك فإنهم يشعرون بالسعادة لترك مسؤولية اتخاذ مثل هذه القرارات للأشخاص المؤهلين جيدًا للتعامل معها، فنجد رؤية متشددة لهذا النقطة في كتاب جوزيف شمبيتر "الرأسمالية، و الاشتراكية، و الديمقراطية (1943)"، حيث يقول أن وظيفة المواطن تتمثل في اختيار القادة الممثلين له أو لها، و ليس محاولة التدخل المباشر في صناعة القرارات بخصوص هذه القضايا.

يدعي شمبيتر أن الشعوب خلال المعاملات الاقتصادية تتأثر بصورةٍ مباشرةٍ بنتائج قرارتهم، فإذا اشتروا منتجًا معيبًا، سوف يكتشفون في أقرب وقتٍ الخطأ الذين وقعوا فيه– أما في

حالة القرارات السياسية، لا توجد آلية لمثل هذا المردود، و نتيجةً لهذا تفقد الشعوب الاتصال بالواقع و يتصرفون بطريقةٍ غير مسؤولة.

و من ثم، فإن المواطن العادي يدنو مستوى أدائه العقلي فور دخوله إلى ساحة السياسة، فهو يناقش و يحلل بطريقة نراها طفولية ضمن نطاق مصالحه الحقيقية، ليعود مرةً أخرى إلى البدائية. .

إن هذه المسألة عويصة بحق و أفضل ما نأمل به هو تحقيق ما يُسمى "الأرستقراطية الانتخابية"، و هي أن يحدد المواطن العادي هؤلاء الأشخاص الأكفاء لصناعة و اتخاذ القرارات نيابةً عنه (و أن يُصوت على سحب الثقة منهم ما لم يثبتوا جدارتهم). و مهما كانت المزايا الأخرى لهذا النظام فإنه بالكاد يحقق المثل الديمقراطية بأن تصبح السلطة السياسية في أيدي الشعوب. إذًا بماذا يمكننا الرد على التشكيك الذي طرحة شمبيتر؟ دعونا نلق نظرة أقرب على مضمون عملية اتخاذ القرارات السياسية. .

يتطلب القرار السياسي في المقام الأول حكمًا سياسيًا عما يجب فعله في ظروف تحيط بها العديد من الخيارات المفتوحة، مع وجود خلاف حول تحديد الأفضل بين هذه الخيارات. ما هي العناصر المتداخلة في مثل هذه الحكم؟ أولاً هناك معلومات حقيقية و واقعية حول ما سوف يحدث إذا تم اختيار أحد الخيارات. على سبيل المثال، ما تأثير زيادة ضريبة محددة على الاقتصاد؟ ثانيًا، هناك معلومات حول مدى تأثر الشعوب بقرارٍ يفضلونه في الواقع. لنفترض أن زيادة الضرائب جاءت لتمويل أحد المنشآت الرياضية الجديدة، فكم عدد هؤلاء الأشخاص الذين يرغبون في بناء مثل هذه المنشآت في الواقع، و ما مقدار رغبتهم في توفيرها؟ ثالثًا، هناك استفسارات حول المبدأ الأخلاقي لمثل ذلك، فهل من العدل أن تُفرض الضرائب على الجميع من أجل بناء منشآت رياضية، أم هل يجب على هؤلاء المستفيدين منها تحمل تكلفة تشييدها؟

في معظم الحالات، تشمل عملية صناعة الحكم السياسي جميع هذه العناصر الثلاثة، بالرغم من أن هذا الخليط يختلف من حالةٍ لأخرى. تتسم بعض القضايا بأنها فنية

في المقام الأول، فبمجرد التوافق حول أسئلة واقعية على المحك، فإن عملية صناعة واتخاذ القرار ستكون أمرًا سهلاً إلى حدٍ ما، على سبيل المثال قبل ترخيص أحد الأدوية الجديدة، سوف نود التأكد من اختباره جيدًا و بكل دقة والاطمئنان إلى كونه آمن، لكن بمجرد الانتهاء من ذلك، ستصبح الموافقة عليه و إعطاءه الضوء الأخضر مسألةً روتينية. في حالاتٍ أخرى، تكون الأسئلة ذات البعد الأخلاقي أكثر مركزيةً، فبالنظر إلى الجدال الدائر حول تبني أو الإبقاء على الإعدام كعقوبة لجرائم محددة، فإن المعلومات الواقعية تكون ذات صلة هنا– فإلى أي مدى ستكون هذه العقوبة رادعة لمثل هذا النوع من الجرائم، وكيف سيدان الأبرياء على الأرجح؟ –لكن القضية الأساسية لمعظم الناس هي ما إذا كان من المسموح أخلاقيًا قبض روح أحد البشر لعقابه.

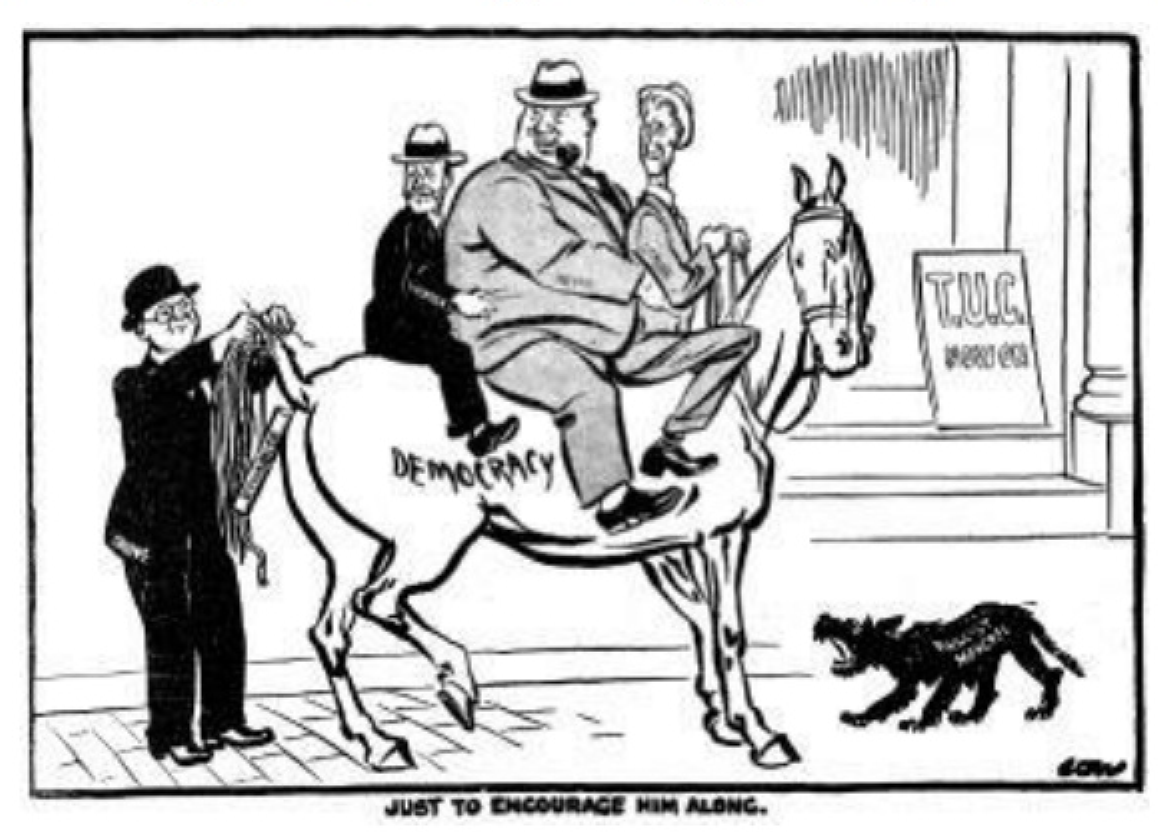
إن أصعب الأحكام التي يتم اتخاذها هي المتعلقة بالأسئلة التي تضمن العناصر الثلاثة في آنٍ واحد. بالنظر إلى الجدال الدائر حاليًا في بريطانيا حول ما إذا كان صيد الثعالب يجب أن يكون مسموحًا به أو ممنوعًا، تتمثل الأسئلة الواقعية ذات الصلة هنا في: كم سيؤثر صيد الثعالب على تعدادهم؟ ما تأثير حظر صيدها على الاقتصاد الريفي؟ بالإضافة إلى الأسئلة التمييزية: إلى أي مدى يمثل هذا الأمر أهمية لهؤلاء الذين يصطادون الثعالب لدرجة تدفعهم إلى الاستمرار في ذلك، بدلاً من ذلك مطاردة كلاب الصيد؟ و هل باقي السكان يريدون لصيد الثعالب أن يستمر، أم قد سئموا من الخيول وكلاب الصيد التي تدوس على حقولهم وتدمر أسوارها؟ و أخيرًا تتبقى القضايا الأخلاقية: هل من الحرية الشخصية الحق في صيد الثعالب؟ أم هل تمتلك الثعالب و الحيوانات الأخرى الحق في ألا يتم قتلهم؟ في هذه الحالة، يجب على جميع الناس من أجل التوصل إلى قرار بهذا الشأن أن يضعوا جميع هذه الأسئلة في حسبانهم، لهذا يبدو من الصعب تكوين حكم عقلي على مثل هذه القضية. عمليًا، بطبيعة الحال يمتلك الناس أراءً قويةً حول قضايا من هذا النوع، لكن ربما يوضح هذا فقط السبب الوجيه وراء وجهة نظر شمبيتر التي تقول

بانحطاط مستوى كفاءة المواطن العادي عندما تُوكل إليه عملية التقرير و الفصل في القضايا السياسية..

لكن دعونا نتساءل ما إذا كان الأشخاص المختارون لتمثيل بقية أفراد الشعب يمكن أن يُتوقع منهم القيام بما هو أفضل، وتطبيق كل عنصر من عناصر الحكم السياسي في المقابل. إن أحد أكبر الصعوبات التي تواجه عملية صناعة القرار السياسي في المجتمعات المعاصرة هو أن العديد من الأحكام تتطلب توفر معلومات حقيقية تنقل الواقع و التي يمكن فقط للخبراء في هذا الشأن توفيرها، و هذا يكون جليًا و واضحًا عندما تكون المسائل العلمية على المحك، لكن نفس الشيء ينطبق على حالة العديد من القضايا الاقتصادية و الاجتماعية، حيث تكمن المشكلة في تحديد تأثيرات أحد القوانين أو السياسات الجديدة، على سبيل المثال هل لتقنين تعاطي الحشيش أن يزيد أو يحد من عدد الذين يتعاطون في نهاية المطاف الهيروين، أو أنواع المخدرات الخطيرة الأخرى؟ إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات ليست واضحة بالقدر الكافي، كما أن السياسيين المنتخبين وموظفي الخدمة المدنية بوجهٍ عام لا تتوفر لديهم الخبرة في الإجابة عليها أكثر منا، فكما هو الحال معنا، يجب عليهم الاتكال على أراء هؤلاء الذين يمتلكون بعض الخبرة، و حيثما اختلفت هذه الآراء عليهم تحديد أكثر هذه الآراء موثوقية. و حتى الآن لا يوجد ما يدفعنا نحو الاعتقاد بأن تطبيق نظام الأرستقراطية الانتخابية من شأنه أن يتخذ قرارات وأحكام أفضل من العامة..

يتمثل العنصر الثاني في اكتشاف أولويات الناس ومدى قوتها، من هنا ربما تتفهم لماذا تُعد الديمقراطية ميزة كبرى، نظرًا لأنه عندما تُصنع وتُتخذ القرارات بطريقة وآلية ديمقراطية، فإن الجميع تكون لديهم الفرصة للمشاركة، و سوف يتم الاستماع لوجهات نظر و أولويات الناس من جميع الطبقات الاجتماعية، و الأعراق والخلفيات الدينية المختلفة، و هكذا، في حين أن الطبقة السياسية التي تحكمنا اليوم هي من البيض الذكور، و الطبقة المتوسطة. يُفترض بطبيعة الحال أن يستمع أعضاء البرلمان و المشرعون الآخرون

إلى وجهات نظر مستشاريهم، لكن في الواقع أنهم يتمتعون بدرجة كبيرة جدًا من الاستقلالية، بقدر تعرضهم لضغوط التصويت في اتجاه واحد بدلاً من الآخر، حيث يأتي ذلك من الحزب الذين ينتمون إليه، و ليس من أولئك الناس الذين صوتوا لها. لذا إن كنا نريد للقرارات السياسية أن تحترم و تُقدّر أولويات هؤلاء الذين سيخضعون لها، ألا يجب علينا الاستماع و الإنصات لهؤلاء الناس بدلاً من قلة قليلة غير ممثلة اجتماعيًا؟



JUST TO ENCOURAGE HIM ALONG.

6. مسار واحد لتنشيط الديمقراطية: على السياسيين الانتباه!

لكن قبل الانتقال إلى الاستنتاجات، علينا النظر و التفكير في بعض التعقيدات. لنفترض أن هناك قضية تفضل فيها الأغلبية سياسة واحدة، في حين أن الأقلية تفضل سياسة أخرى مختلفة، و تهتم بشدة أكثر من الغالبية. إن الحالات من هذا النوع كثيرًا ما تحدث، فالجدال الدائر حول صيد الثعالب ربما يمثل نموذجا مناسبًا لذلك. يوجد لدى معظم الناس مشاعر و رؤى سلبية تجاه صيد الثعالب، حتى وإن كانوا لا يمتلكون أي وجهات نظر أخلاقية عن حقوق الحيوان، حيث ينظرون إلى هذا الأمر على أنه قد عفا عليه الزمن، و تغلب عليه صبغة الاستعلاء، و على أنه مشهد مقيت بوجهٍ عام؛ و عندما أتيحت أمامهم الفرصة صوتوا مباشرةً بحظره. على الجانب الآخر يمثل صيادو الثعالب الأقلية الضئيلة و لديهم شعورٌ قوي بضرورة السماح لهم بصيد الثعالب، كما أن هذا النشاط من الأنشطة الاجتماعية المهمة في العديد من المناطق الريفية وتعتمد أقوات الناس هناك عليه. و من ثم، على الحكم السياسي هنا ألا ينظر فقط إلى نشاط صيد الثعالب من خلال عدد الأولويات

لدى الطرفين، لكن أيضًا عليه النظر بعين الاعتبار إلى قوة و أحجية هذه الأولويات، فليس من الصواب في جميع الحالات أن يسود رأي الأغلبية الفاترة غير المهتمة بالأقلية المهمومة بالأمر..

لماذا يحتمل أن يتخذ النواب المنتخبون قرارًا وحكمًا أفضل من العامة بشأن قضايا مثل تلك؟ أحد الأسباب أنهم على الأرجح سوف يكونون أكثر عرضة للضغط من الأعضاء الممثلين للأقلية المهمومة بقدرٍ أكبر بهذه القضية. قد يتم إقناعهم عندما يلمسون قوة هذا الجانب من النقاش، أو قد يكونوا فقط مهتمين فقط بعدم فقدان أصوات هؤلاء في الانتخابات القادمة. علاوة على ذلك، يمكن للأقليات أن توحد قواها وتتفق على دعم مطالب بعضها البعض للتصدي لحلف الأغلبية في العديد من القضايا التي يثيرها. هذه الصورة من الديمقراطية النيابية عادة ما تسمى بالتعددية، و تستند إلى فرضية أن الناس يوف يتحركون نحو تشكيل جماعات للدفاع عن اهتماماتهم و أولوياتهم، و التي يمكن لها إلى جانب القيام بالضغط، أن تشارك في المظاهرات أو حتى أي أشكال غير قانونية من الاحتجاجات..

بالتأكيد أن هناك جزء من الحقيقة من خلال الصورة التي تجسد التعددية، لكن علماء السياسة يميلون إلى التشكك فيها، و نظرًا لأن الضغط الجماعي لا يعتمد فقط على عدد الأشخاص المهتمين بهذه القضية، و مقدار هذا الاهتمام، لكن أيضًا على درجة تنظيم و توفر موارد هذه الجماعة، و هذا يعطي ميزة ضمنية لمصالح معينة، و معظم المصالح التجارية على وجه الخصوص الذين بإمكانهم استقدام الدعاة ذوي القدرة على الإقناع للضغط نيابةً عنهم- و ربما حشد النواب المنتخبين مباشرةً- و التهديد إلى حدٍ كبير بالعواقب الوخيمة ما لم تلبى طلباتهم، إذًا يتم الاستماع إلى الأقلية تحت مظلة النظام النيابي، و لكن بأي حال من الأحول تستمع هذه الأقليات بالقدر نفسه.

لنقارن الآن ما الذي يمكن أن يحدث إذا صوت الجمهور على أحد القضايا التي تختلف حولها الأغلبية و الأقلية، فهذا يعني أنه لن توجد أي نقاط مركزية يمكن لأنشطة

الضغط أن توجه نحوها، لذا فإن أي جماعة قد تعول على الاتصال المباشر بين أعضائها و أكبر قدر من الجمهور بقدر ما يستطيعون. عن الجماعات التي لديها وفرة في الموارد ربما تكون لديها القدرة على استخدامها لشن حملات إعلامية- بالرغم من أن هذا قد يكون محدودًا بنفس الطريقة التي تكون فيه المصروفات والنفقات الانتخابية محدودة في الكثير من الديمقراطيات اليوم. قد يكون لهم تأثير أقل في هذا النوع من الديمقراطية عنه في نظام التمثيل النيابي. لذا و بوجهٍ عام يمكننا القول أن جماعات الأقلية يمكنها التعويل على قدرتها الكبيرة على الإقناع مضعف صلاحيتها وقوتها و تأثيرها في ظل نظام من هذا النوع، فمقدار النجاح ال1ي يمكن لهم أن يحققوه يعتمد في المقام الأول على ما إذا كان الأعضاء الممثلين للأقلية على استعداد للاستماع لهمومها والاستجابة لها من خلال تغيير رؤاهم الشخصية، ربما من خلال التوصل إلى تسوية و حلول وسط. سوف أتناول هذا الدور الحاسم و المهم الذي يجب أن تلعبه المناقشة في صناعة القرار الديمقراطي قريبًا بشكلٍ أوسع، لكن قبل ذلك علينا أن نفكر في العنصر الثالث في صناعة القرار و الحكم السياسي، و المتمثل في العنصر الأخلاقي .

تتضمن جميع القرارات السياسية المبادئ الأخلاقية، ليس فقط تلك المسماة بـ "القضايا الأخلاقية" مثل الإجهاض أو إباحة الشذوذ و المثلية الجنسية. عادة ما يتمثل السؤال في مع إذا كان التشريع المقترح يعالج و يتناول جميع الأفراد أو الجماعات على حد السواء، أو ما إذا كان ينتهك أيٍ من هذه الحقوق. هل يمتلك أي من أعضاء الطبقة السياسية أي معرفة عميقة بالمبادئ ذات الصلة أكثر من المواطنين العاديين؟ من الصعب الجزم بذلك: فلا يوجد خبراء أخلاقيين، هكذا يقال دائمًا. في الحقيقة هناك على الأرجح توافقًا كبيرًا حول المبادئ الأساسية التي يجب أن تحكم الحياة السياسية داخل المجتمع الديمقراطي، لذا فلا داعي للاعتقاد بأنه إذا طُلب من المواطنين اتخاذ قرار بشأن أحد القضايا بطريقة مباشرة، فإنهم سوف يقومون بأسوأ عمل من الناحية الأخلاقية عن الأشخاص الذين وقع عليهم الاختيار ليمثلوهم. .

لكن هل يمكننا حقًا الفصل بين هذه العناصر الثلاثة في عملية صناعة القرار و الحكم السياسي، أو هل الخبرة السياسية على وجه للتحديد قادرة على الجمع بين المعلومات الحقيقية والواقعية ذات الصلة، والإلمام بمصالح و أولويات المواطنين والمبادئ الأخلاقية للتوصل إلى أفضل حل لهذه الورطة السياسية؟ هناك بالتأكيد بعض الصعوبة في هذا الأمر، فغالبًا ما تمثل عملية صناعة القرار السياسي صعوبة: و ربما يتطلب هذا النوع من القرارات الإلمام ببعض هذه المعلومات المعقدة، أو التقدير الدقيق لاثنتين من هذه الحجج السياسية، فالناس المعرضون دائمًا لاتخاذ هذه القرارات دائمًا ما يحرزون تقدمًا في فعل ذلك، كما أنه ليس هناك أي داعي للاعتقاد بأن المواطنين العاديين لن يكونوا قادرين على القيام بذلك على المستوى المطلوب إذا ما وفرنا لهم الوقت والمعلومات التي يحتاجونها للتفكير الدقيق في المشكلة. هناك بعض الأدلة التي تعزز ذلك: فالمحلفون من المواطنين هي عبارة عن لجان صغيرة يتم اختيار أعضائها بطريقةٍ عشوائية من بين العامة، و يتم تشكليها لمناقشة و تقديم توصيات حول قاضيا مثل السياسة الصحية و استراتيجية النقل و المواصلات، حيث تطلب هذه اللجان شهادة الخبراء لمدونها بالمعلومات، و الاستماع إلى الدعاة والمناصرين الذين يمثلون وجهات نظر مختلفة و متباينة، و يناقشون القضية فيما بينهم قبل إصدار أي حكم. هذا و لقد تفاجأ المراقبون من جدية و رقي هذه النقاشات و الاستنتاجات المنطقية التي توصلت إليها هذه اللجان.   .

إذا كيف يمكننا أن نوضح المستويات المتدنية من المعرفة والاهتمام السياسيَين الذي يبرزه معظم المواطنين في المجتمعات السياسية عند ظهورهم في مقابلات أو استطلاع أراءهم؟ عادةً ما يفشلون في ذكر أسماء الساسة البارزين، كما لا يستطيعون توضيح كيفية اختلاف الأحزاب الكبيرة حول القضايا السياسية و هكذا. يجب علينا أن نوضح أن الديمقراطية المطبقة حاليا تمنح الناس حافز ضعيف للغاية على اكتساب المعرفة أو المهارات السياسية، فكل المطلوب منهم هو المشاركة في القرار الحزبي مرة كل أربع أو خمس سنوات، و لا يحتاجون إلى معرفة المزيد عن السياسة و علومها للمشاركة في صناعة هذا النوع من

القرارات، فعادةً ما يكون الفهم و الاستيعاب لأدق التفاصيل السياسية أمرًا غير موضوعي لذا فإننا نواجه مسألة جدلية مثل الدجاجة و البيضة. فقد يكون أمرًا محفوفًا بالمخاطر أن نطلب من العامة المشاركة في صناعة واتخاذ القرارات السياسية المصيرية ما لم تتوفر لديهم المهارات و المعلومات لاتخاذ الأحكام و القرارات الصائبة، لكنهم لا يمتلكون الحافز لاكتساب هذا النوع من المعرفة ما لم تُعرض عليهم كمية كبيرة من القرارات لتحديد مصيرها و الفصل فيها..

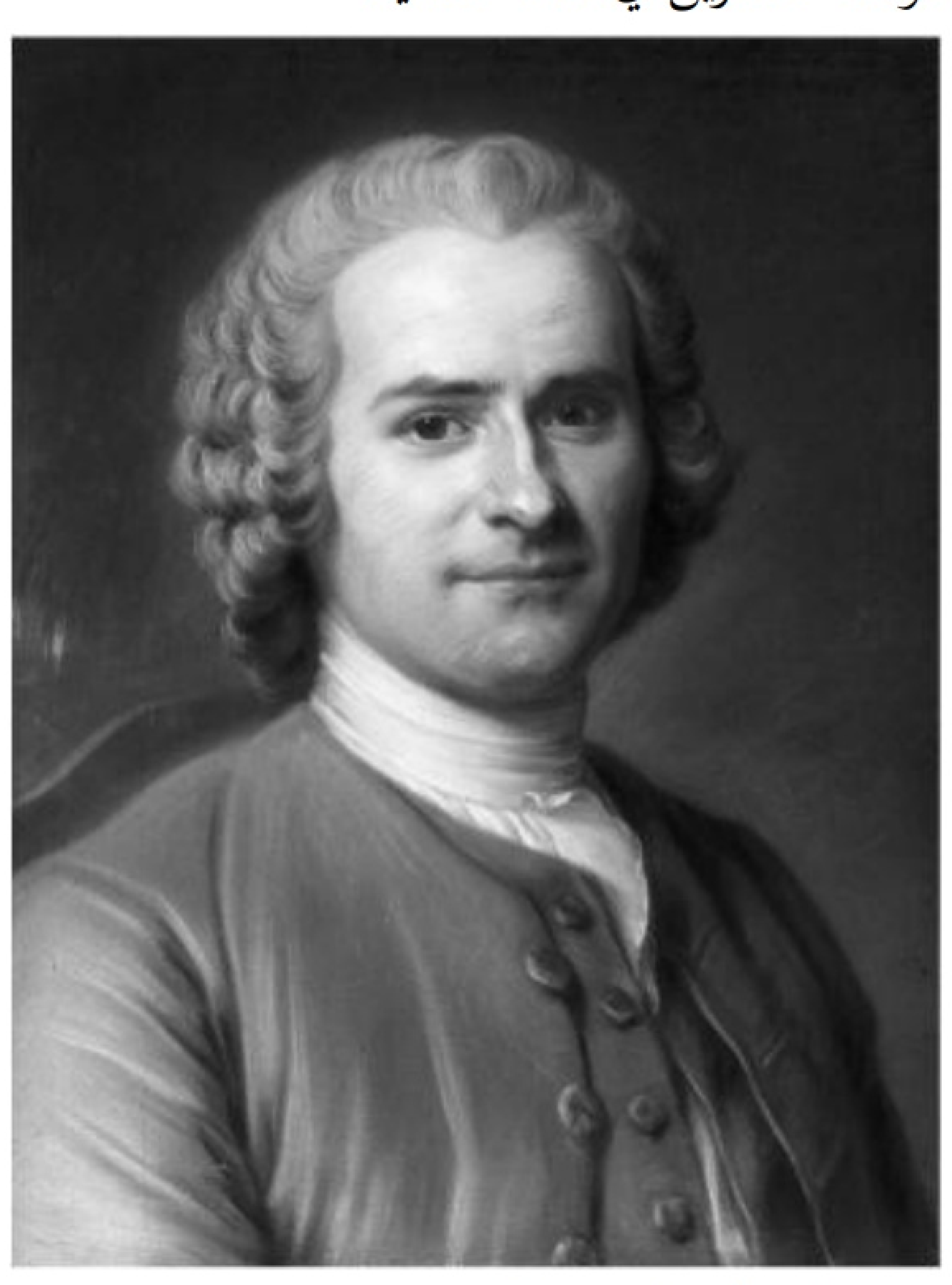
هل يتوجب علينا الشعور بالقلق من عدم اكتمال ديمقراطيتنا طالما أن الدور السياسي للمواطنين العاديين يظل مقتصرًا على التصويت في الانتخابات، بالإضافة إلى ممارستهم لهذا النوع من الأدوار على فترات متقطعة إذا كانت مصالحهم على المحك (مثل الاستجابة لمقترح وضع مخطط لبناء طريق جديد أو مساكن جديدة في الساحة الخلفية لمسكنهم)؟ لذا أعتقد أننا ينبغي أن نشعر بذلك. إن كلمة "أحمق" التي نستخدمها هي كلمة مشتقة من اللغة اليونانية والتي كانت تطلق على الشخص الذي يعيش في عزلة و لا يشارك في الحياة العامة لمدينته، لذا فالكثير منا اليوم يستحقون أن يطلق عليهم هذا اللفظ لفشلنا بدرجةٍ كبيرةٍ في استخدام ذكائنا السياسي. يعتقد روسو أن تسليم السلطة السياسية بشكلٍ كامل للنواب المنتخبين هي ممارسة معاصرة لا تدر أي نفع:

إن الإنجليز يخدعون أنفسهم عندما يتخيلون أنهم أحرار؛ إنهم كذلك، في الواقع، فقط أثناء فترة انتخاب نواب البرلمان: لأنه و بمجرد الانتهاء من انتخاب برلمان جديد، يقيدون مرةً أخرى في السلاسل و لا يمارسون أي نوع من الحريات. و بالتالي فإن رضاهم بتلك اللحظات المسروقة من الحرية يجعلهم يستحقون فقدانها.

حتى و إن اعتقدنا أن روسو يبالغ بعض الشيء، يجب أن ندرك أن معظم المواطنين في الديمقراطيات المعاصرة لا يبالون بمراقبة الأنشطة التي يقوم بها قادتهم المنتخبون بطريقة فعالة. إننا نحتاج إلى أن نطور أشكال الممارسة، إما على الصعيد المحلي، من خلال اختيار أعضاء لجان المحلفين و الهيئات الأخرى من بين العوام بطريقةٍ عشوائية، الأمر الذي بدوره

يُكسب الجميع خبرة ممارسة المواطنة الفعالة و النشطة، فالخبرة المكتسبة بهذه الطريقة تزيد من كفاءة الشعوب بوجهٍ عام وعلى الأرجح تزيد من اهتمامهم بالشؤون السياسية، فوفقا لما توصلنا إليه، فإن الديمقراطية ليست بالعملية الشمولية، لكنها عبارة عن نضال وكفاح متواصل يهدف إلى وضع السلطة في يد الشعب لإدارة شؤون الدولة.

الآن علينا الرجوع إلى قضية الأغلبية و الأقلية التي لم تحل بعد. فبالرغم من نظرتنا القاصرة للديمقراطية على أنها "حكم الشعب"، فعادة ما نلجأ للأغلبية في الواقع عند اتخاذ أي قرار(و غالبًا ما تفوز بالانتخابات الأحزاب التي حصلت على الأغلبية بنسبة ضئيلة). و نظرًا لأنه من المستبعد جدًا الاتفاق بالإجماع على أفضل السياسات الواجب تبنيها، فإن تصويت الأغلبية تبدو بالطريقة التي لا مفر منها في عملية صناعة القرارات، لكن ما الذي يمكننا أن نقوله عن هؤلاء الخاسرين في هذه العملية؟



7. جان جاك روسو، فيلسوف الديمقراطية.

قد يبدو في البداية كما لو كانوا لا يمتلكون أي شكوى مشروعة ليتقدموا بها: ففي النهاية تم إحصاء أصواتهم بنفس القدر الذي حدث مع أصوات الأغلبية، كما أن منحهم أي ثقل قد ينتهك فكرة المساواة السياسية التي نراها تكمن وراء الديمقراطية نفسها. و لكن ليس هذا هو نهاية المطاف، فهناك ظرفين على وجه التحديد تشعر خلالهما الأقلية بانتهاك الأغلبية للمساواة السياسية، أحدهما تطرقنا إليه بالفعل و يتمثل في: الحالة التي يتأثر فيها هؤلاء الذين صوتوا لصالح الأغلبية بدرجة أقل بالقرار، أو لديهم مصالح أقل على المحك، أكثر من هؤلاء الذين يشكلون الأقلية. فبالرغم من إحصاء الأصوات بطريقة متساوية، إلا أن الأولويات أو المصالح لم ينظر إليها بنفس الدرجة. أما الظرف الثاني يحدث عندما تجد الجماعة نفسها في موقع الأقلية عند الانتهاء من إحصاء الأصوات. فتخيل معي أحد الحال في أحد الأندية المتخصصة في ألعاب المضرب، حيث يغلب عليها لاعبو التنس، و يقع ممارسو رياضة الأسكواش موقع الأقلية، و تخيل أنه في كل مرة يتم أخذ الأصوات لتحديد الملاعب التي سيتم إنفاق الأموال عليها تطويرها، ملاعب التنس أم الأسكواش، لتجد في كل مرة أن لاعبو الأسكواش يخسرون في عملية الاقتراع هذه. قد ننظر إلى الأمر على أن هذا النظام لا يعامل الأعضاء بطريقة متساوية، و أقل ديمقراطية من النظام الذي يلبي رغبات لاعبي الأسكواش من حينٍ لآخر. بمعنىً آخر، إننا نعاني من مشكلة الأقلية المكثفة، و مشكلة الأقلية الثابتة.

كيف يمكن معالجة هذه المشاكل في ظل الديمقراطية؟ هناك نهجان يمكننا الاستعانة بهما، الأول هو وضع دستور يحدد نطاق حكم الأغلبية بطريقة تحمي حقوق الأقلية، على سبيل المثال قد يحتوي الدستور على قائمة بالحقوق التي يجب أن يتمتع بها جميع المواطنون: فأي قانون مقدم أو قرار سياسي يمس بهذه الحقوق يجب رده نظرًا لعدم دستوريته– لذا يجب أن يكون هناك سلطة خاصة عادة ما تكون المحكمة الدستورية والتي تمتلك الصلاحيات لتقرير ما إذا الإجراء المتخذ أو الذي تم اعتماده مؤقتًا، يمثل انتهاكًا للدستور

أم لا، لذا تتوفر ضمانة لأي أقلية بأنه أيًا كانت القرارات التي تأخذها الأغلبية فلا يمكن لأس منها أن تنتهك أو تمس الحقوق الأساسية المقرة بموجب الدستور..

إن الممارسات من هذا النوع غالبًا ما توجه إليها الانتقادات بأنها غير ديمقراطية، لأنها تمنح عدد قليل من القضاة على سبيل المثال الحق في قمع إرادة أغلبية المواطنين. لكن ليس من الصعب تصور أن الدستور نفسه قد أقرته الأغلبية بطريقة ديمقراطية، كما أن معظم الدساتير حول العالم التي يتم إجراء تعديلات على نصوصه عادةً ما تتطلب موافقة الأغلبية لتمرير هذه التعديلات، فلماذا يصوت الناس لدستور يحد من سلطاتهم في صناعة قرارات الأغلبية في المستقبل؟ ربما يفعلون ذلك لرغبتهم في حماية حقوقهم، و لعدم تأكدهم من إمكانية أن يصبحوا يومًا جزءًا من الأقلية التي لا تحظى بأي شعبية، و لنأخذ الحرية الدينية كمثال، فأي شخص لديه معتقدات دينية لديه الرغبة في ضمان ممارسته لشعائره الدينية بأمان، حتى و إن كانت أغلبية المجتمع معارضة لمثل هذا المعتقد الديني. من الصعب التنبؤ بالمعتقدات الدينية التي قد تواجه عداء من الأغلبية في المستقبل، لذا و من خلال إقرار الدستور للحق في حرية العبادة، يمكن للجميع الشعور بالأمان عند ممارستهم لشعائرهم الدينية. .

أحد الإجراءات الدستورية الأخرى التي تهدف إلى حماية الأقلية تتمثل في عمل دائرة انتخابية منفصلة لاتخاذ قرارات بشأن المجموعات المختلفة من القضايا. هذه يحدث على سبيل المثال في الأنظمة الاتحادية، التي يكون للمناطق أو الأقاليم فيها سلطة إصدار تشريعات للقضايا الخاصة بسكانها، في حين تُترك القرارات الأخرى للحكومة المركزية. لكن الدوائر المنفصلة لا يشترط أن تُشكل على أساس إقليمي، و لنعود مرةً أخرى لمثال أندية رياضات المضرب التي يلقى فيها لاعبو الأسكواش معاملة قاسية، حيث أن هناك حل لمشكلتهم يتمثل في تشكيل لجنيتن فرعيتين، الأولى تعتني بملاعب التنس و الأخرى تهتم بملاعب الأسكواش، مع تخصيص جزء من الموازنة السنوية للنادي لكلٍ منهما، و بذلك

تكون قد توفرت الحماية للأقلية عن طريق تحويلها إلى أغلبية في القضية التي تهم الكثير منهم. .

و مع ذلك، قد يكون من السذاجة أن نعتقد أنه يمكن حل جميع المشكلات التي تعاني منها الأقلية عن طريق واحد أو أكثر من الإجراءات الدستورية، فقضية صيد الثعالب تكشف لنا ذلك بكل وضوح، فهؤلاء الذين يوافقون على صيد الثعالب لا يمكنهم الدفاع عن فكرتهم وأنفسهم من خلال المطالبة بحقوقهم الدستورية، نظرًا لأنه من المستبعد للغاية أن يكفل أي دستور الحق المطلق في اصطياد الحيوانات. لاشك أنه من حق الأغلبية اتخاذ القرار الذي تراه مناسبًا في قضية صيد الحيوانات، و ذلك لان الرفق بالحيوان وحماية الأنواع المعرضة للانقراض هي قضايا تهم كل إنسان، كما لا يمكن معالجة الآراء المتشددة حول اصطياد الثعالب من خلال القول بأن الفصل في هذه القضية مقصور فقط هؤلاء الذين بيدهم السلطة. من الواضح أنه هناك عدد كبير من المصالح المتضاربة على المحك للفصل في هذه القضية بنفس الطريقة اللامركزية التي تم تطبيقها في قضية نادي رياضات المضرب..

لذا و بالرغم من أن الإجراءات الدستورية تُعد من الوسائل المهمة لضمان عدم معاناة الأقلية على أيدي الأغلبية، فإن النظام الديمقراطي الذي يهدف لمعاملة جميع المواطنين بطريقة متساوية يجب أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فيجب عليه أن يضمن أن الأغلبية تأخذ هموم الأقلية بعين الاعتبار قبل اتخاذ أي قرارات نهائية، حتى في القضايا التي لا تمس الحقوق الأساسية للأقلية، و المفتاح للوصول لهذه الغاية يتمثل في طرح الأمر للحوار المجتمعي العام، حيث يستمع كلا الطرفين لبعضهما البعض و يحاولا الوصول إلى حل يقبله كلاهما. بمعنى آخر، لا يجب على الأغلبية التصويت بكل بساطة لصالح حل يفضلونه قبل إجراء حوار مجتمعي حوله. و بدلاً من ذلك عليهم أن يحاولوا في الوصول إلى قرار بعد الاستماع إلى أراء الطرف الآخر. في بعض الأحيان يمكنهم التوصل إلى مبدأ عام يقبل به الطرفان و يمضي به الجميع قُدمًا..

لكن ما الذي يفرض على الأغلبية التصرف على هذا النحو؟ فعادةً ما يشمل الحل النهائي هؤلاء الأشخاص الذين شاركوا في النقاش و قدموا بعض التنازلات في مرحلة متقدمة من النقاش، على سبيل المثال، الأشخاص الذين يرغبون منذ البداية في حظر أنشطة اصطياد الثعالب بشكلٍ كامل، و بعد الاستماع إلى المناقشات، عليهم السماح باستمرار ممارسة هذه الأنشطة إذا ما تم تنظيمها. لكن إذا كان يؤيدك الكثير من الناس، ما الذي يدفعك للتراجع و تقديم بعض التنازلات؟ هناك سببان لذلك: الأول يتمثل ببساطة في احترام شركائك في الوطن، قد تختلف معهم بشدة حول إحدى القضايا المطروحة على مائدة الحوار، لكن أصواتهم يجب أن تُحصى بطريقة متساوية، وفقًا لما تفرضه الديمقراطية، لذا يجب علي الاستماع إليهم قبل أن تتخذ قرارك– و إذا أمكن البحث عن حل يأخذ في اعتباره وجهة نظرهم (هناك بعض القضايا التي لا يمكن اتخاذ حلول وسط بشأنها، لكنها عادةً ما تكون نادرة: حتى في قضية مثل الإجهاض، على سبيل المثال هناك احتمالات أخرى غير الحظر التام لهذا والسماح المطلق به). السبب الآخر أنه من الممكن أن تجد نفسك المرة القادمة في موقع الأقلية، و سوف تود أن يأخذ هؤلاء في الجانب الآخر ما يقلقك في اعتبارهم. بمعنىً آخر، من مصلحتك في تعزيز الثقافة الديمقراطية التي تعني بكل بساطة ألا تتعالى الأغلبية على الأقلية، و لكن تحاول أن تضع إلى حدٍ ما أمامها مصالح هذه الأقلية عند اتخاذ قراراتها. .

و كما تبين فإن الديمقراطية هي عملية ملحة، تستلزم أن يهتم الناس بالقضايا السياسية التي غالبًا ما تكون معقدة وبعيدة عن حياتهم اليومية، كما تتطلب منهم ممارسة سياسة ضبط النفس عند اتخاذ قرارات بشأن هذه القضايا– على وجه الخصوص من خلال عدم بخس حقوق الأقلية حتى و إن امتلكوا السلطة التي تُخول لهم فعل ذلك. قد يكون من الصعب مقاومة الأصوات العالية التي تطلب منا ترك القرارات السياسية لمن ينوبون عنا، لكن إن لم نقاوم ذلك، و ما لم نتمسك بشدة بفكرة أن السلطة السياسية يجب في نهاية

المطاف أن تكون في يد جميع المواطنين- سوف ينتهي أمرنا وتلتهمنا الأسود التي تحكمنا، وفقًا لما حذر منه لوك.

لقد أثار هذا النقاش حول مفهوم الديمقراطية ثلاث قضايا أخرى سوف يتم تناولها في الفصول القادمة. أحدها يتمثل في ما إذا كان هناك نطاق خاص بالحريات الشخصية التي يجب حمايتها من الاختراق حتى من قِبل الحكومات الديمقراطية، أما القضية الثانية فتتناول ما إذا كانت بعض الأقليات قد حصلت على حقوق استثنائية وتمييزية عن الحقوق الدستورية التي يتمتع بها جميع المواطنين بهدف ضمان معاملتهم بطريقة عادلة. أما الثالثة فتدور حول الظروف التي يمكن تحقيق الديمقراطية في ظلها- خاصةً عندما يثق الناس في بعضهم البعض بما فيه الكفاية و يحترمون الدستور الذي تم إقراره في عملية ديمقراطية، و عندما يكونوا مستعدين أن يتناقشوا في القضايا و أن يتخذوا قرارات بشأنها في مناخ من الاحترام المتبادل.

الوحدة الرابعة

الحرية وحدود الحكومة

إذا تخيلنا أنه تم نقل رسام السينية، أمبريجو لورزنيتي، عبر آلة الزمن إلى عصرنا هذا، وطلب منه إعطاء رأيه في الفلسفة السياسية الواردة في هذا الكتاب، أعتقد أنه سيجد الكثير مما قيل حتى الآن بشكل مقبول و على نطاق واسع. و قيل أنه من المحتمل أن يكون قد أعطى الأفكار الفوضوية مساحة أكبر مما تستحقها، وأنه من غير المألوف أن يبدي أي فرد اعتراضات أخلاقية على صيد الثعالب. و لكن نتيجة لطبيعة السلطة السياسية، و نتيجة لحاجة الحكام ليكونوا مسئولين عن المواطنين بشكل كامل، و نتيجة لما تتطلبه القرارات السياسية الجديدة، نأمل أن نجد أنفسنا محققين اتفاقا واسع النطاق. و لكن قد يجد لورينزي هذا الفصل أكثر حيرة من ذلك بكثير. فهو يدور حول مسألة ما أذا هناك مجالا للحرية الإنسانية و التي يجب أن تبقى بعيدة عن متناول السياسة — و ما إذا كان هناك مجالات في الحياة البشرية و التي ينبغي ألا تتدخل فيها الحكومة بشكل قاطع. و هذه الفكرة، التي تعد عنصرا أساسيا في الفكر السياسي المهيمن في عصرنا و الليبرالبية، لم تظهر عندما بدأ لورينزي في الرسم. و بالطبع تركت حكومة لورينزي الجيدة للشعب قدراً كبيرًا من الحرية: فكان لهم حرية على قدر كبير للقيام بالزراعة، التجارة، الصيد، وهلم جرا. و لكن لم يكن هذا مسألة مبدأ، أكثر من كونه مسألة تتعلق بالقدرة المحدودة للحكومات للتدخل في هذه المجالات من الحياة اليومية.

و قد انتشرت فكرة الحكومة المحدودة على مدى عدة قرون، و جاءت الدفعة الأولى من النزاعات الدينية التي تلت الإصلاح الأوروبي في القرن السادس عشر.

و عندما تم إنهاء احتكار الكنيسة الكاثوليكية للحياة الدينية في المجتمعات المسيحية، كانت رد الفعل الأول هو أنه كان لكل مجتمع سياسي دين خاص معمول به، سواء كان هذه الديانة كاثوليكية أو بروتساتينية. و لكن أدى تكاثر الطوائف البروتسانتينية إلى زيادة

الحاجة لوجود التسامح الديني في حدود معينة: فيحق لكل فرد أن يجد طريق الخاص إلى الله، و لا ينبغي للدولة أن تتدخل في هذا الأمر. و مع مرور مزيد نت الوقت، زاد الطلب على وجود مزيدا من الحرية الدينية حتى أصبحت مطالبة كبيرة للحرية الشخصية- حيث أنه من حق كل فرد أن يختار معتقداته الخاصة وطريقته الخاصة في الحياة طالما لا تقوم هذه الخيارات بالتأثير بشكل مباشر على أي شخص آخر. و قامت الحركة الرومانسية على وجه الخصوص في أواخر القرن الثامن عشر و أوائل القرن التاسع عشر بتوريث الأجيال اللاحقة فكرة أن كل شخص فرد فريد من نوعه يمكن أن يحقق إنجازًا كبيرًا إذا تم السماح له باختيار الطريقة التي يرغب أن يعيش بها، و هذا يتطلب أكبر مساحة ممكنة لتجربة طرق جديدة وغير تقليدية للمعيشة- مهن جديدة، أشكال جديدة من التعبير الفني، طرق جديدة لإجراء العلاقات الشخصية، و هكذا. و كما قال جون استيورات في نصه الكلاسيكي عن الحرية (و التي سوف نتناول مقترحاته العلمية في وقت لاحق):

لا يوجد هناك سبب لبناء الوجود الإنساني على بعضه البعض أو على عدد قليل من الأنماط. فإذا كان الفرد يمتلك أي كمية مقبولة من الحس السليم و الخبرة، تكون حالته المزاجية هي الأفضل.

و نظرًا لتمتع الحرية الفردية بقيمة كبيرة، قال الليبراليون أنه يجب حظر الحكومات من التدخل في هذه الحرية مهما كان تدخلهم جيدا.

فالحكومة الجيدة لا تكفي: فسوف تتدخل الحكومة ذات البناء المتماسك و النية الجيدة في المناطق التي ينبغي أن تكون فيها الحرية الفردية مقدسة. و هذه هي الفكرة التي وجدها لورينزي غريبة جدًا.

فهناك سؤالين أساسيين يتعين علينا أن نسألهم. أولا، ما هي الحرية الحقيقية التي نتحدث عنها؟ ماذا يعني أن نقول أن شخص ما هو حر في فعل هذا أو ذاك، أو أن يعيش بطريقة ما أو أخرى؟ ثانيا، ما هي حدود الحرية الفردية؟ ماذا يجب أن يحدث عندما تكون حريتي

في صراع مع الأهداف السياسية الأخرى، بما في ذلك حرية أي شخص آخر؟ هل هناك طريقة مبدأية لاتخاذ قرار في هذا؟

دعونا نبدأ اذا بالحرية نفسها، و هي فكرة بعيدة المنال قد ملأت صفحات العديد من كتب الفلسفة السياسية. و بوصفها الضربة الأولى، دعونا نقول أن حرية الفرد تعتمد على عدد من الخيارات المتاحة لها، و على قدرتها على اتخاذ خيار بينهما. فيمتلك الشخص الذي لديه الحرية للاختيار بين عشرة وظائف مختلفة حرية أكبر من شخص لديه وظيفتين فقط للاختيار بينهما. و بالطبع نوعية الاختيارات مهمة أيضا: فقد تعتقد أن وجود وظيفتين جيدتين للاختيار بينهما يمنحك المزيد من الحرية عن وجود عشرة وظائف رديئة، خاصة اذا كان الرديء منها متشابه إلى حد ما (منظف الشوارع، منظف المكاتب، منظف الحمامات، الخ). و بدلاً من أن نقول "عدد من الخيارات" ينبغي أن نقول "مدى الاختيارات" حيث يؤخذ هنا في الاعتبار كلا من اختلاف الخيارات، و قيمتهم. و كما يوجد في الفقرة الثانية "القدرة على الاختيار" ، فنحن بحاجة لهذا لأنه ربما أن يتم تقديم مجموعة من الخيارات لشخص ما و لكن لسبب أو لآخر يكون غير قادرا على ممارسة الخيار الحقيقي بينها. فعلي سبيل المثال، لنفترض أن شخص ما يقدم لك فرصة للاختيار بين الذهاب لرؤية واحدة أو أخرى من مسرحيتين في هذا المساء، و لكن أخبرك فقط بأسمائهم، وكلا الاسمين لا يعني لك أي شيء على الإطلاق. يمكنك أن تختار أي واحدة منهم بشكل عشوائي، ولكن لا يمكنك أن تقرر أي مسرحية فيهم تحب أن تراها. و لنفترض مرة أخرى أن هناك شخص ما تحت طوع أمه و يفعل دائما ما تقوله له. و قد عرض عليها وظائف متعددة، و لكنها تختار فقط الوظيفة التي تختارها لها أمها. فمن ناحية تمتلك حرية الاختيار لتختار ما الذي تريد أن تعمله، و من ناحية أخرى ليس لديها تلك الحرية.

لذلك يمكننا أن نقول أن الحرية لديها جانب داخلي وجانب خارجي: فهي تعتمد على ما اذا كان يتم ترتيب العالم بمثل هذه الطريقة التي يكون من خلالها للفرد العديد من الأبواب

المفتوحة أمامه، و لكن يعتمد أيضا على ما إذا كان قادرا حقا على اختيار أي باب سوف يمر من خلاله.

ولكننا الآن بحاجة إلى الحفر بعمق لنرى ما يعني كلمة الباب المفتوح، و ماذا نعني باتخاذ الخيار الحقيقي.

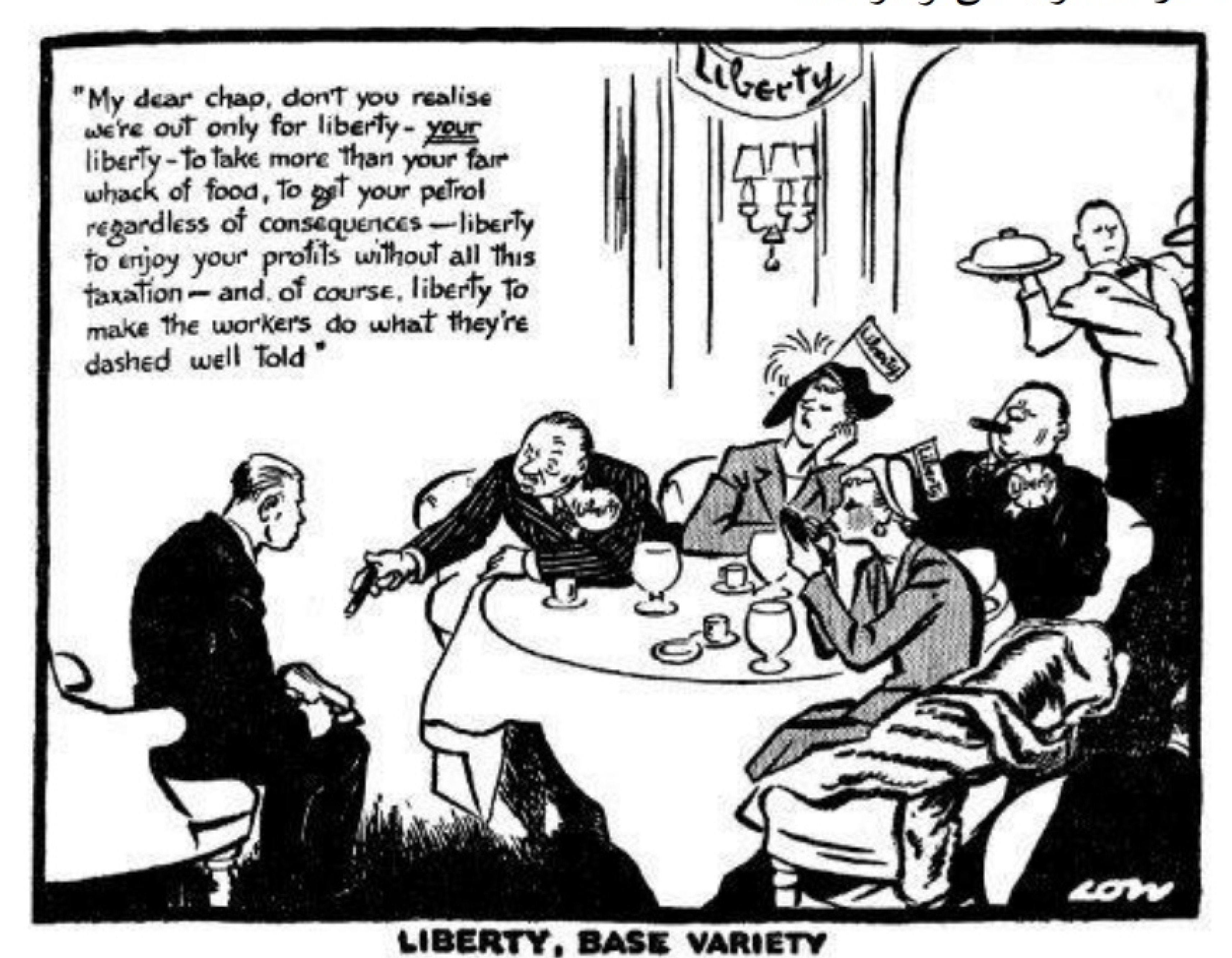
إذا متى يمكننا أن نقول أن هناك خيار متاح لشخص ما؟ دعونا نترك هذا و نحوله بالقول متى يمكن أن يكون هذا الخيار غير متاح؟ يحصل الفرد الذي تم تقييده أو إلقاؤه في السجن على حرية قليلة جدا لأنه يكون ممنوع جسديا من القيام تقريبا بكل الأشياء التي يفعلها اذا كان غير مسجونا. و قد جادل بعض الفلاسفة السياسيين، بما فيهم صديقنا القديم هوبز، قائلين أن العوائق المادية هي وحدها التي تحد من حرية الناس. و لكن تعتبر وجهة النظر هذه لمعظم الناس ضعيفة جدا. فعموما نحن نعتقد أن الخيارات تصبح غير متوفرة عندما ترتبط الأنواع المختلفة من العقوبات بهم. تقيد القوانين على وجه الخصوص من حرية هؤلاء الأفراد الخاضعين لهم، لأنه يتم تطبيق عقوبة على الخارجين عن القانون. ليس هناك ما يمنعني جسديا من القيادة فوق الحد الأقصى أو تحطيم النوافذ في منزل الجيران، و لكن اذا قمت بذلك يمكن أن أسجن وأعاقب، و لذلك فليس من حقي أن أفعل ذلك. ينطبق نفس الأمر على التهديدات الصادرة من الأفراد. فإذا هددني شخص ما بالضرب إذا وجدني أتحدث مع صديقته مرة ثانية، (على افتراض أن التهديد بصفة جادة) ، إذاً لن يكون هناك خيار أمامي.

و يعرف المنع المادي و العقوبات على أنها حواجز تحد من الحرية. و ينشأ جدلا أكثر من ذلك بكثير فيث الحالات التي يمكن فيها ردع الناس عن السعي للحصول على اختيارات بسبب التكلفة الناتجة عن القيام بذلك، حيث لا تأخذ تكلفة العقوبة شكل العقوبة أو بعض العقوبات الأخرى. و أحيانا يتم طرح السؤال التالي، هل الشخص المفلس له الحرية لتناول وجبة العشاء في أحد المطاعم باهظة الثمن – فندق ريتز على سبيل المثال؟ فسوف تكون الإجابة بالطبع "لا" لأنه في الحقيقة لا توجد طريقة لهذا الشخص لكي يأكل في

فندق ريتز (على الأقل دون أن يعاني من بعض العواقب الوخيمة عندما سيتم اكتشاف أن ليس معه مال؟). و يمكن أن نقول "نعم" لأن الشيء الوحيد الذي يمنعه هو افتقاره للموارد، وليس أي شيء آخر من جانب أصحاب فندق ريتز أو من أي شخص آخر يمنعه من الأكل هناك؟ هناك أكثر من مجرد مسألة فلسفية، لأن كيفية إجابتنا عليه تؤثر على الطريقة التي نفكر بها حول العلاقة بين الحكومة و الحرية. و من بين السياسات التي تتبعها الحكومات تكون هذه التي تنقل الموارد من مجموعة من الأيادي إلى مجموعة أخرى- عادة من أفضل الناس إلى أسوأهم حالا. و نود أن نعرف ما إذا كان هذا يزيد من حرية المتلقين، أو يقلل من حرية المساهمين، أو لا، أو كليهما.

لذلك دعونا ننظر إلى بعض الأمثلة التي من خلالها لا يمكن للأفراد أن يفعلوا أي شيء يختارونه بسبب التكلفة. هل ينبغي علينا أن نقول أنه بمجرد وصول التكلفة لنقطة معينة لم يعد الناس أحرار؟ هذا أمر بسيط جدا: قم بالمقارنة بين شخص يحصل على دخل متواضع و لا يستطيع أن يستمتع بالإجازة تكلفة عشرة آلاف جنيه إسترليني مع شخص آخر يحصل على نفس الدخل ويحتاج إلى عملية جراحية لعلاج مرض مؤلم (ليس عجز) و يحتاج أيضا إلى عشرة آلاف جنيه إسترليني من القطاع الخاص. لماذا نقول أن الشخص الثاني ليس لديه الحرية للقيام بالعملية التي يحتاجها، في حين أنه في الحالة الأولى غالبا ما نستخدم لغة مختلفة – فهو لديه الحرية للحصول على عطلة، لكنه ببساطة لا يمكنه القيام بذلك، فماذا نقول؟ فلماذا تأتي لغة الحرية بشكل طبيعي في الحالة الثانية و ليست الحالة الأولى؟ و تعد الإجازات باهظة الثمن عناصرا للرفاهية و التي يمكن أن يترك توزيعها بصورة منطقية في السوق الاقتصادية، حيث يكون للناس خيارات بمقدار ما يكسبون و كيف يصرفون دخلهم، و ما اذا كان الفرد الذي تكلمنا عليه قادرا على صرف عشرة آلاف جنيه إسترليني من خلال العمل لساعات أطول، تغيير الوظائف، أو تقليص النفقات الأخرى – التي قد تكون محل خلاف – و نحن نعلم عن يقين أنه لا أحد لا يوجد أي التزام لمنح الفرد عطلة. و في المقابل، فان الدولة لديها التزام لضمان حصول كل فرد على

الرعاية الصحية الكافية، سواء من خلال خدمة الصحة العامة أو من خلال تنظيم سوق التأمين الصحي بحيث يمكن للجميع شراء الغطاء المناسب. و لذلك اذا تركنا شخصا ليدفع فاتورة قيمتها عشرة آلاف جنيه إسترليني لعملية هو بحاجة إليها، فإن المسئولية هنا تقع على عاتق الدولة التي فشلت في القيام بواجبها. و لا يعتمد تكلفة اختيار تقييد الحرية فقط على التكلفة الكبيرة، ولكن أيضا على كيفية نشوء التكلفة و عما إذا كان هناك أي شخص آخر مسئول عن وجودها.



LIBERTY, BASE VARIETY

8. وجهة نظر مثيرة للجدل عن الحرية، عام 1950

إن الرأي الشائع الذي يقول بأنه كلما زاد عمل الحكومات كلما قلت حرية الأفراد، هو رأي خاطئ. فأحيانا تقوم الحكومات بتقييد الحرية، و أحيانا تبرر هذا، وأحيانا لا (فالتشريعات الخاصة بحزام الأمان، على سبيل المثال، تحد من حرية مستخدمي السيارات، ولكن معظم الناس يتفقون على أنه ما يبرر وجودها هو أنها تحافظ على الحياة). و لكن في أوقات أخرى يمكن أن يزيد عمل الحكومة من الحرية، من خلال إعطاء الناس خيارات لم تتاح لهم قبل ذلك بسبب التكلفة. نحن بحاجة لننظر إلى سياسات معينة، لكي نرى ما إذا

كان إتاحة الخيارات تقلل من تلك الأخرى الأقل أهمية أم لا. و لسوء الحظ لم يصل كثيرًا من الخطاب السياسي عن "المجتمع الحر" إلى هذا المستوى التفصيلي. و يمكن أن يساعدنا الفلاسفة السياسيين، الذين يسألون دائما عن ما نقصده عندما نقول أن الشخص حر أو ليس حر لانتهاج خيار معين، في إصدار أحكام مستنيرة وأكثر دقة حول العلاقة بين الحكومة والحرية الشخصية.

و يمكن للحكومة أن تفعل أقل بشكل مباشر في الجانب الداخلي للحرية، و هو قدرة الشخص على اتخاذ خيارات حقيقية من الخيارات المتاحة أمامه. و هذا ما يسمى أحيانا "بالحرية الإيجابية" تمييزًا لها عن "الحرية السلبية" و ذلك من خلال وجود خيارات لا يتم منعها من قبل العوامل الخارجية. و يتناقض هذان النوعان من الحرية مع بعضهما البعض، كما كانوا مع الفيلسوف السياسي إسحاق برلين في محاضرته المشهورة التي أسماها "اثنين من مفاهيم الحرية". و أراد برلين تسليط الضوء على مخاطر "الحرية الإيجابية" التي يعتقد أنه يمكن استخدامها بمثل هذه الطريقة لتبرير الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية، مثل الاتحاد السوفيتي لستالين، الذي أعطى رعاياه القليل جدا من "الحرية السلبية". و لكنني أرى أنه من الأجدى أن ننظر إليهم على أنهم شيء تكميلي، و قد أعطيت أمثلة سابقا تشير إلى سبب اهتمامنا بالاختيار الحقيقي وكذلك بتوافر الاختيارات. ولكن كيف لنا أن نعرف متى يكون الخيار حقيقي؟ و هذا الأمر أكثر صعوبة لاتخاذ قرار.

و هذا الأمر يساعدنا مرة أخرى لتناول هذه المسألة من زاوية معاكسة، من خلال السؤال بمتي تكون هذه الخيارات غير حقيقية بالفعل. و يتم ترديد مثال واضح المعالم إلى حد ما من قبل الناس الذين يقعون في قبضة الإكراه أو الإدمان – فعلي سبيل المثال، فان الأفراد المصابين بهوس السرقة الذين لا يستطيعون ببساطة سرقة المتاجر عندما تتاح لهم الفرصة، أو مدمني المخدرات الذين يذهبون إلى أي مكان للحصول على الجرعة التالية. و يكون للناس في هذا الموقف رغبة قوية في لحظة اتخاذ القرار، و لكن عندما يقفون في الخلف، يعرفون أن هذه ليست الرغبات التي يريدونها. و إذا كان من الممكن الضغط على زر للتخلص من

الإكراه أو الإدمان، فسوف يفعلون ذلك. إن قرارهم للاستيلاء على القميص أو حقن الهيوين ليس خيارا حقيقيا لأنه يرجع إلى وجود رغبة ملحة لا يمتلكها الفرد.

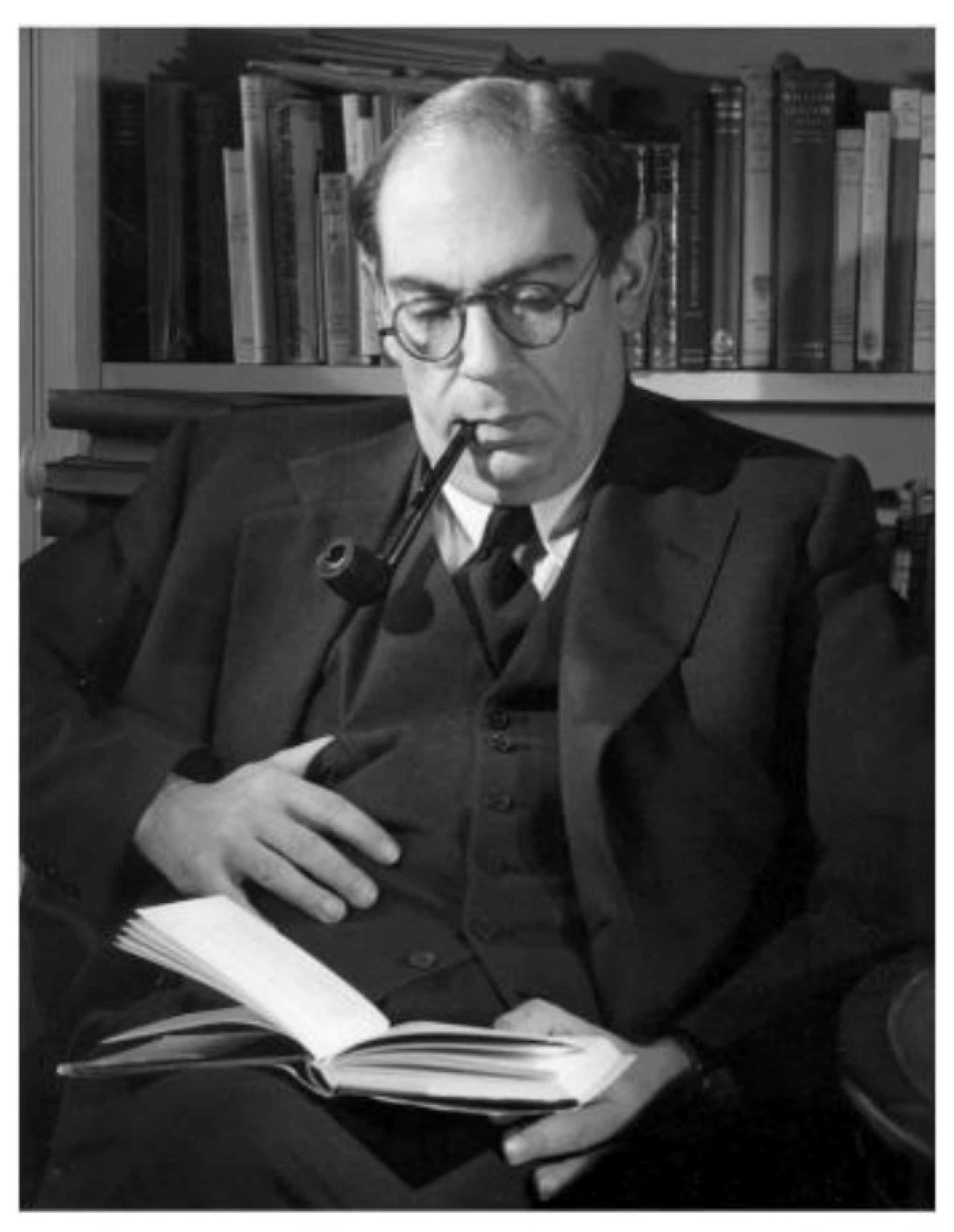
و يحدث مثال مختلف عندما يتم تحديد اختيارات الأفراد من قبل قوة خارجية، مثل الفتاة التي دائما ما تفعل التي تقوله لها والدتها. يتطلب الخيار الحقيقي نوعا من الاستقلال، فلابد أن يسأل الشخص الحر نفسه "ماذا أريد حقا أو ماذا أعتقد حقا" و يكون قادرا على رفض الإجابة من جهة ثانية. يفقد الناس حريتهم، وبهذا المعنى، عندما تصبح الضغوط الاجتماعية قوية عليهم ليتوافقوا مع الاتفاقيات أو المعتقدات السائدة يكونون غير قادرين على المقاومة. و يمكن لكلا من الدين و الفكر السياسي أن يكون له هذا التأثير.

كيف يمكننا تعزيز هذه الحرية الداخلية، و هي القدرة على اتخاذ الخيارات الحقيقية؟ الطريقة الأولى من خلال تعريض الناس لمجموعة واسعة من البدائل، بحيث يكونوا أقل عرضة لاتخاذ أمرا مفروغا منه عن مجموعة واحدة من المعتقدات، أو بأن تكون طريقتهم في الحياة هي الطريقة الصحيحة دائما (و ذلك على عكس الطوائف الدينية والأنظمة السياسية التي تريد أن تتحكم في اختيارات أعضائها فتقوم ببذل جهدا كبيرا للتأكد من أنهم لا يرون أي شيء يجعلهم ينحرفون عن طريقتهم في المعيشة". لذلك فان الحكومة التي تريد أن تعزز الحرية لتطبيق الاختيار يمكنها القيام بذلك عن طريق تشجيع التنوع الاجتماعي – من خلال تعريض الناس إلى طرق جديدة للمعيشة، أشكال جديدة من الثقافة و هكذا. أن أحد التفسيرات الواضحة لمثل هذه السياسة هو نظام التعليم الذي يشجع الأطفال على التفكير بشكل نقدي في المعتقدات و القيم التي ورثوها عن والديهم أو استوعبوها من شبكاتهم الاجتماعية، و في نفس الوقت يعرضوهم لاتباع ديانات أخرى و قيم ثقافية أخرى من خلال رسم الأطفال من مختلف الطوائف معا في المدارس المشتركة. و لكن على خلاف الحرية الخارجية، لا يمكن ضمان الحرية الداخلية. فبعض الناس مستقلون في تفكيرهم بطبيعتهم وآخرون يولدون ممتثلون للأعراف و التقاليد. و كل ما يمكن أن تفعله السياسة

هو توفير ظروف أكثر ملاءمة لأولئك الذين يرغبون في اختيار طريقهم الخاص في الحياة للقيام بذلك.

و لقد حاولت حتى الآن أن أشرح ما هو معنى الحرية والسبب في تقييمها بشدة في المجتمعات المعاصرة. و الآن أريد أن أبدأ في شرح حدودها. فيجب أن تقتصر الحرية الفردية بطرق مختلفة ويجب أن تكون بديهية: فيجب أن يتم تقييد حرية كل شخص لتمكن جميع الأفراد من التمتع بالحرية الخارجية بنفس المقدار، و لكن يوجد أبعد من ذلك العديد من الأهداف الاجتماعية المشروعة و التي يتضمن هدفها وضع القيود على ما يقوم به الأفراد. فعلي سبيل المثال، يجب علينا، لحماية البيئة الطبيعية، أن نمنع الناس من إلقاء القمامة، تسميم الهواء بغازات العادم، تحويل مواطن الحياة البرية إلى مناطق سكنية، و هكذا. و نحن نقوم بالموازنة بين الحرية في مقابل القيم الأخرى، و أحيانا تقوم الحرية بإفساح المجال لها. ولكن إلى أي مدى يجب أن تذهب هذه الموازنة؟ هل هناك مجال للحرية الشخصية التي لا ينبغي أن نبررها أبدا في المخالفة، مهما كان هناك عواقب جيدة لتقييد الحرية؟

و يعتقد جون ستيوارت مل، و الذي قمت بذكر مقالته عن الحرية، أن هناك بالفعل مثل هذا المجال الذي يمكن من خلاله أن تكون الحرية مصانة. و قد جادل قائلا أنه عندما كانت أفعال الفرد "ذاتية"، أي أنها لا تسبب أي ضرر لمصالح أي شخص باستثناء الشخص نفسه، فهذا معناه أنه لا ينبغي أن تتداخل معا. و يعتقد ميل أن هذا المبدأ يمكن أن يبرر حرية الفكر و التعبير، و الحرية الشخصية للعيش بالطريقة التي يريدها الفرد- كيف يلبس، ماذا يأكل ويشرب، ما هي الأنشطة الثقافية التي يقوم بها، ما هي علاقاته الجنسية، ما هو الدين الذي يتبعه، و هلم جرا. (و هذه الأفكار مألوفة لنا، و لكن عندما كتب ميل في منتصف العصر الفيكتوري، اعتبرت هذه الأفكار متطرفة، بل صدمة لنا). و لكن هل من الممكن أن نرسم الخط الفاصل الذي يريد أن يرسمه ميل؟ هل هناك حقا أي أفعال التي من المؤكد أن تسبب أي ضرر للشخص الذي يقوم بمثل هذه الأشياء؟



9. أشعيا برلين من أكثر الفلاسفة ذائعو الصيت في الكتابة عن الحرية بالقرن 20.

و اعترف ميل أن الناس قد يكونوا متضررين بالفعل من السلوك الذي يمكن أن يصنف على أنه سلوك ذاتي- من خلال اللبس الصارخ، الممارسات الجنسية غير العادية، إلحاد المتشددين، و هلم جرا. و لكنه جادل قائلا أن الإساءة من قبل شيء ما ليست مثل التعرض للأذى بسببها.

و يعرف الضرر على أنه التعرض للهجوم والتهديد، تدمير الممتلكات الخاصة بك، زيادة سوء الوضع الاقتصادي الخاص بك، و بالنسبة لميل يمكن أن يتحقق هذا الشيء بموضوعية. و يعتمد الهجوم، على النقيض من ذلك، على المواقف الشخصية و معتقدات الفرد الذي تعرض للإساءة- فمن الممكن أن تكون قد تعرضت للإساءة من خلال الشذوذ الجنسي، أو موسيقى الراب، و لكن يحدث هذا وفقا لمقياسك الشخصي للقيم التي تكون فيها الأنشطة خاطئة أو غير مقبولة، ولذلك سوف يكون رد فعلي مختلف تماما. و يقول ميل أنه من الأفضل لهؤلاء الذين يجدون سلوك الآخرين عدائي أن يتجنبوا

المجرمين، أو أن يحاولوا حقا أن يقنعوا أنفسهم أن يغيروا أساليبهم، و لكن ما الذي لا يسمح لهم به أن يقوموا به هو الذي يتم منعه بموجب القانون أو أي وسائل أخرى.

و لكن يمكننا أن نسأل عما إذا كان يمكن فصل الجرم أو الضرر بسهولة. و لنفترض أن هناك امرأة تعمل في مكتب أو مصنع، حيث يكون هناك معظم العاملين من الذكور، و الذين يصرون على عرض ملصقات كبيرة من النساء العاريات و بالتالي تجد أن ذلك شيئا مهينا. و نتيجة لذلك، تكره العمل و ربما تقرر مغادرة البلاد. و بمعنى أكثر وضوحا، قالت أنها تتعرض للأذى من قبل السلوك الذاتي للموظفين الذكور. و يتم عرض مثال آخر من خلال ما يسمى "بخطاب الكراهية"- تصريحات باطلة توجه عامة إلى أفراد الأقليات العرقية أو الدينية، و التي قد تدفع بهم بعيدا عن المدارس، الكليات، أو أماكن العمل، أو على الأقل تجعلهم يشعرون بعدم الارتياح الشديد نتيجة لوجودهم هناك. و مرة أخرى يبدو أن السلوك الذي يوصف أنه مهين قد يسبب على الفور و بشكل غير مباشر ضررا، و لذلك فلدينا خيارا: أما أن نوسع فكرتنا عن الضرر لتشمل هذه الحالات، حيث يتقلص فيها مجال الأعمال الذاتية، أو أن نتمسك بالفكرة الأصلية التي تقول بأن السلوك الوحيد الضار مباشرة يمكن أن يتداخل، و أن يترك الناس أحرارا للتعبير عن أنفسهم حتى عندما يجد الناس الآخرون شكل التعبير مهين جدا.

و هناك ثلاثة أشياء على وجه الخصوص لا تساوي شيئا بخصوص الأمثلة التي ذكرناها. أولا، أنها ليست خصوصية فردية أن نقول أن السلوك عدواني أو مهين. فبغض النظر عن أفكارنا بخصوص الملصقات العارية، ينبغي أن نكون قادرين على فهم لماذا تجد العديد من النساء أن هذا الموضوع مهينا. أنه موضوع مختلف تماما، مثل الاختلاف مع شخص ما يعلق صورة ديفيد بيكهام على مكتبه لأنك تشجع فريق كرة قدم منافس له. ثانيا، لا يمكن تجنب الهجوم أو الإساءة إلا عن طريق وجود تغييرا كبيرا في سلوك الضحية، مثل التخلي عن الوظيفة أو مغادرة الكلية. و هذا يتناقض مع مدى الإهانة التي شعرت بها نظرا لوجود الملصقات على جدران غرفة معيشة جارتي- والتي يمكن أن أتجنبها عن طريق الخروج

من منزلها- أو من خلال الآراء المعبر عنها في صحيفة عنصرية التي لا أحتاج إلى شرائها. ثالثا، لأن السلوك العدواني نفسه له قيمة إيجابية ضئيلة أو معدومة في مقابل المعاناة التي يسببها هذا السلوك: فهو ليس جزءا أساسيا من فكرة أي فرد عن الحياة الجيدة التي يجب فيها التحديق في النساء العاريات وهم يعملون أو الاعتداء الصارخ على الأشخاص السود أو المسلمين. (فأنا لا أنكر أن هناك عدد قليل من الناس سيء للغاية يريد أن يفعل هذه الأشياء: و السؤال هو ماذا سوف يحدث اذا تم منعهم من هذه الأشياء؟) وعلى الرغم من أهمية حرية التعبير، فلا ينبغي أن نجعل كل التعبير على نفس المساواة. فمن الهام جدا أن يكون الناس قادرين على تحقيق حرية العبادة، الانخراط في الحوار السياسي، التعبير عن أنفسهم فنيا، و هلم جرا، و من غير المهم جدا أن يقوموا بعرض الملصقات في عملهم أو الهتاف بشعارات عنصرية عنيفة.

و لذلك بدلا من مبدأ ميل البسيط – الذي يقول فيه أنه لا يجوز أن يتم تداخل السلوك الذاتي نهائيا – قد نجد أننا في حاجة لإصدار أحكام أكثر تعقيدا ، و أن نقوم بالموازنة بين قيمة الأنواع المختلفة من السلوك في مقابل التكاليف التي قد يتم فرضها على الآخرين، و السهولة التي يمكن أن تلغيها التكاليف.

و أنتقل الآن إلى مشكلة مختلفة لمبدأ ميل: أشكال السلوك التي ليس لها تأثير فوري على أي شخص، و لكن الشخص نفسه قد لا يزال لديه عواقب طويلة الأمد لأشخاص آخرين لأنهم يجعلون هذا الشخص أقل قدرة على المساهمة في المجتمع، أو إنشاء التكاليف التي ينبغي على الآخرين دفعها. فعلي سبيل المثال، أن الشخص المدمن من الممكن ألا يكون قادرا على العمل في وظيفة ثابتة، أو الشخص الذي يدخن بكثرة، حتى في عقر داره، يزيد من فرصتهم للإصابة بالسرطان أو أمراض القلب، وبالتالي يحتاجون إلى العلاج الطبي على نفقة الدولة. ولذلك، فالسؤال فهو ما اذا كان ينبغي علينا أن نعتبر هذه الأنشطة ذاتية بشكل صرفي، و لها حق التمتع بالحماية تحت مسمى الحرية الفردية.

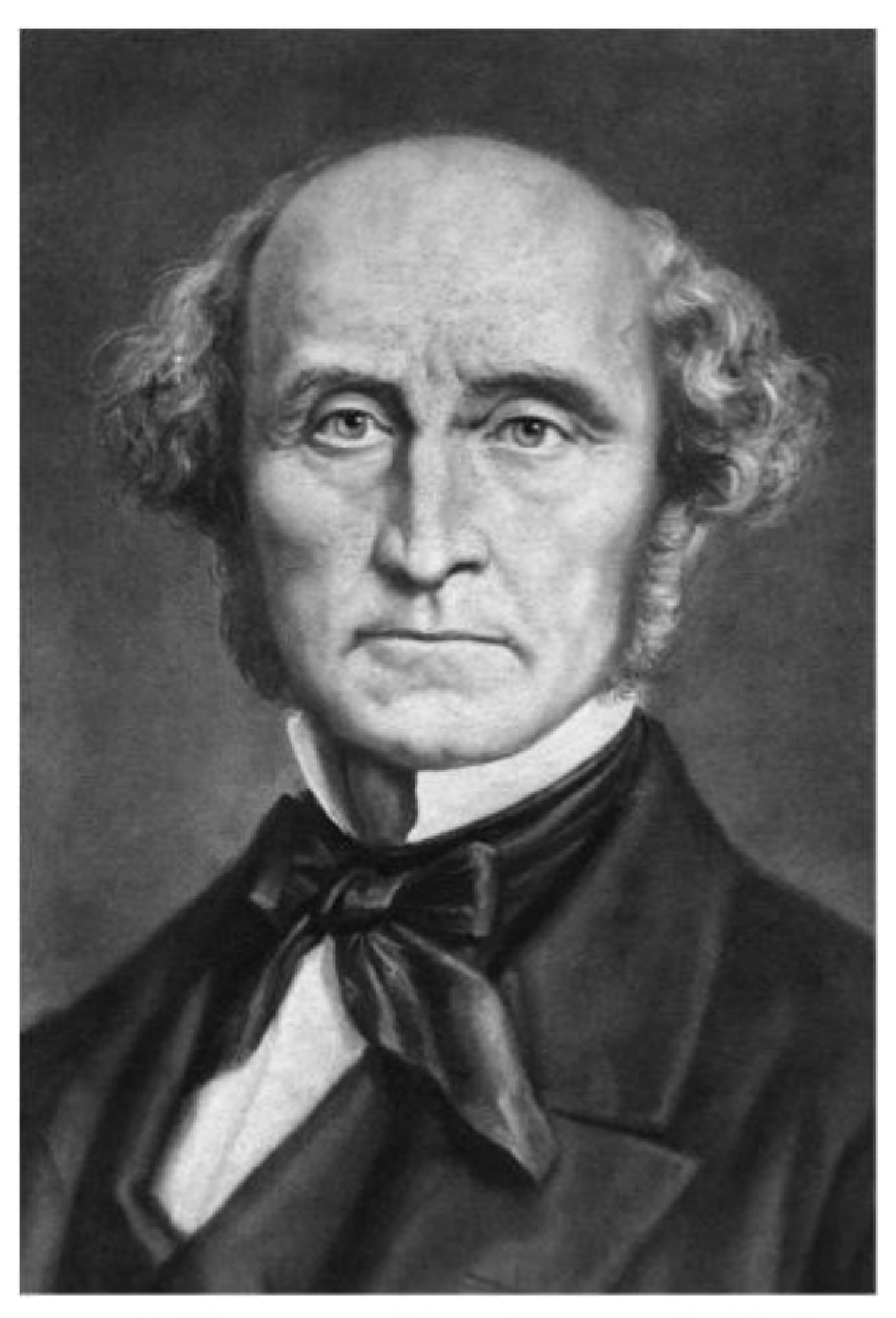
و قد أخذ ميلر بمثال إدمان الكحول و جادل قائلا بأن الشرب يكون ذاتيا بشكل صرفي في حالتين: عندما يكون الشخص المقصود مسئول عن وظيفة أو التزام ما أو الذي لا يمكن أن يؤديه بشكل صحيح تحت تأثير الكحول، و عندما يكون الشخص عرضة للانخراط في أعمال العنف عندما يكون في حالة سكر. و لكن إذا كان تأثير السكر ببساطة هو تقديم المساعدة للشخص الأقل قدرة على تقديم المساهمة الاجتماعية في حين أنه ليس للمجتمع الحق في ذلك. و يمكن تعليم الأطفال عن مسئولياتهم الاجتماعية وتحذيرهم من مخاطر الكحول و هكذا. و لكن بالنسبة للبالغين، يحظى الحفاظ على الحرية على أهمية كبيرة حتى لو عانى المجتمع بالكامل نتيجة لتلك الحرية.

إن أحد الأسباب لترددنا لاتباع ميل هنا هو أن الدولة قد اتخذت مجموعة كبيرة من المسئوليات لمواطنيها منذ الوقت الذي كتب فيه، و بالتالي فينبغي على هذه الكتابات أن تغطي التكاليف التي تتضمنها من خلال القيام بمجموعة كبيرة من الأنشطة الذاتية. و عندما كتب ميل عن الحرية، فلم يكن هناك خدمة صحية عامة، و لا نظام وطني للتعليم أو دعم لدخل الفقراء، و لا إسكان عام، و علم جرا. و إلى حد كبير جدا، يضطر أولئك الذين تدمرت صحتهم أو جعلوا أنفسهم غير قادرين على العمل إلى تحمل تكاليف أنفسهم، أو أن يكون تابعا للجمعيات الخيرية المحلية التي يحق لها أن تفرض شروطها على هؤلاء الذين تدعمهم. و السؤال هو هل ما زال لمبدأ ميل معنى ضد المقولة التي تنادي بالدولة المرفهة، التي تمولها الضرائب، أي أنها تكون ملتزمة بتوفير حد أدنى من الدخل لكل فرد، التعليم، الرعاية الصحية، و السكن. و في هذا الصدد، هل ينبغي أن يكون للناس مسئوليات اجتماعية قابلة النفاذ على حد سواء للمساهمة و تجنب الاعتماد على خدمات الرعاية دون داع؟

و تعد هذه القضية واحدة من أكثر القضايا المثيرة للجدل في عالم السياسة اليوم، و السبب في أننا نجد أنفسنا في نهاية المطاف متفقين مع ميل هو أنه يبدو أنه لا يوجد محطة توقف واضحة بمجرد تخلينا عن مبدأ في الحرية. فعلي سبيل المثال، هل ينبغي على الدولة أن تتبع

نظام غذائي صحي؟ هل ينبغي عليها أن تجبرهم على اتباع التمارين الرياضية بانتظام؟ هل ينبغي أن تمنعهم من الانخراط في الألعاب الخطيرة؟ و سوف تقوم أي من هذه المقاييس بخفض تكلفة الرعاية الصحية العامة بشكل كبير،
ولكن بالرغم من ذلك قد نعتقد أنها تنطوي على درجة لا تطاق من التدخل في الحياة الخاصة. و في هذه الحالة، يجوز لنا أن نخلص إلى أن الدولة يمكن أن تطلب بشكل شرعي من مساهميها أن يقوموا بتأمين أنفسهم عندما يذهبون لتسلق الجبال أو المشاركة في الرياضات المتطرفة، و أن للدولة دور هام في تثقيف الناس، بما في ذلك البالغين، عن المخاطر التي سوف يتعرضون لها نتيجة للتدخين، الشرب، تناول الأطعمة الدسمة، قضاء معظم ساعات فراغهم مستلقين أمام التليفزيون، و هلم جرا، و لكن على الرغم من ذلك لا ينبغي عليها أن تمنعهم من فعل تلك الأشياء. و كما يقول ميل إن "الإزعاج" هو واحدا من الأشياء التي يستطيع المجتمع أن يتحمله، من أجل تحقيق الصالح العام للحرية الإنسانية".

و يشمل دفاع ميل عن الحرية ضد الدولة رسم مجال من مجالات النشاط الخاص التي يمكن من خلالها للناس أن يتبعوا الحرية كما يشاءون. و لقد قمنا بفحص بعض المشاكل المتعلقة بهذا النهج. و حتى الآن أريد أن أستكشف طريقة مختلفة لتقييد ما يمكن أن تقوم به الدولة باسم الحرية الفردية. و هذه هي الفكرة التي تقول أن كل شخص لديه مجموعة من حقوق الإنسان التي لا ينبغي للحكومة أن تتعداها.



10. جون ستيوارت ميل، المدافع عن النفعية، النسوية، و الحرية.

و قد نمى تأثير فكرة حقوق الإنسان بشكل متزايد منذ أن أيدت الولايات المتحدة في عام 1948 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي وضع لائحة طويلة من الحقوق التي تعهدت بها كافة الدول الموقعة عليها باحترام مواطنيها. و لكن هذا المفهوم في حد ذاته يمكن إرجاعه إلى أبعد من ذلك بكثير، إلى فكرة الحقوق الطبيعية التي لعبت دورا محوريا في المراحل السابقة من الفلسفة السياسية الليبرالية. و قد ادعى جون لوك، على سبيل المثال، أن جميع الرجال على الأقل (حيث يثير استبعاده المتعمد للنساء الجدل) لديهم حقوق طبيعية في الحياة، الحرية، و الملكية، و أنه عندما تم إنشاء الحكومات من قبل العقد الاجتماعي، فقد تعهدوا بحماية هذه الحقوق كما هو الحال في السلطة السياسية. و تعد قائمة الإعلان العالمي للحقوق أوسع من ذلك بكثير، و بجانب الحقوق التي تحمي الحرية

بشكل مباشر- مثل الحق في حرية التنقل، حرية العبادة، وحرية الزواج- فهي تشمل أشياء أخرى الذي يكون تأثيرها هو تزويد الناس بالفرص لتحقيق المنافع المادية، مثل الحق في العمل، الحق في تحقيق مستوى معيشي لائق، و الحق في التعليم. و مع ذلك، يمكن أيضا النظر لمثل تلك الحقوق على أنها وسائل لحماية حرية الأفراد، عن طريق ضمان أن تكون الخيارات متاحة أمامهم و التي قد تكون ممنوعة بسبب نقص الموارد المالية.

و لا ينطوي منظور حقوق الإنسان على ما اذا كانت بعض الأنشطة البشرية ضارة للآخرين. و بدلا من ذلك فهو ينظر إلى الشخص نفسه ويسأل عما إذا كنا نستطيع تحديد بعض الشروط التي بدونها لا يمكن للمرء أن يعيش حياة إنسانية كريمة. فهذا المنظر يحاول أن يكون محايدا حول مسألة ما أفضل نوع من الحياة لبني البشر- فهو لا يقول ما اذا كان هناك شيء أكثر قيمة لتكون مؤمنا بالدين، ناشطا سياسيا، فنان، مزارع، أو ربة بيت — و لكنه يدعي أن كل هذه الطرق للمعيشة تتطلب الظروف التي تحمي حقوق الإنسان. و بعض هذه الشروط ليست مثيرة للجدل: فلا يمكن للمرء أن يعيش حياة كريمة بدون وجود كلا من حرية في التفكير، التواصل، التنقل دون الحاجة لوجود غذاء و مأوى ملائم، دون الحاجة لوجود فرصة لتكوين علاقات شخصية ومهنية مع أشخاص آخرين، وهلم جرا. و لكن العناصر الأخرى ،التي توجد في القوائم الموحدة لحقوق الإنسان، بما في ذلك إعلان الأمم المتحدة الأصلي، أكثر إشكالية. و يمكن أن تكون هذه الحقوق هي الحقوق التي نريد أن نرى تنفيذها في المجتمعات التي ينتمون إليها خاصة إذا كنا ليبراليين، و لكن لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه الحقوق ضرورية حقا في الحياة البشرية بجميع أشكالها.

دعونا ننظر إلى مجموعة أمثلة: أولا، الحق في حرية "الفكر، الوجدان، و الدين"، و الذي يفسره إعلان الأمم المتحدة على نطاق واسع ليشمل حرية تغيير الدين و حرية ممارسة أي دين بشكل عام أو خاص. و لأن المعتقدات والممارسات الدينية مميزات واسعة الانتشار في الوجود الإنساني، فمن المحتمل أن نتفق على أن الجميع يجب أن يكون له حرية العبادة، أن

يقرأ النصوص الدينية، و هكذا. و لكل هل ينبغي أن يكونوا قادرين على اختيار أي دين يريدوا أن يمارسوه بلا قيود؟ هل يمكنهم أن يعتنقوا دينا جديدا (في محاولة منهم لتحويل الناس الذين ينتمون إلى ديانة مختلفة)؟ هل ينبغي على الدولة أن تعامل جميع الأديان على قدم المساواة أو أن تسمح بدين واحد فقط و هو الدين الوطني؟ و في المجتمعات الليبرالية غالبا ما يتم تفسير هذا الحق بشدة، كما أنهم يطلبون جوابا إيجابيا على كل هذه الأسئلة. ولكن في الأماكن الأخرى غالبا ما يتم الاعتراف بحق أكثر محدودية من ذلك بكثير، و أنه سوف يكون من الصعب إثبات أن حياة الإنسان في مثل هذه المجتمعات أقل من الشكل اللائق بها.

ثانيا، يشمل إعلان الأمم المتحدة الحق القوي للمشاركة السياسية. فهي تقول أن الجميع لديه الحق في المشاركة في حكومة بلاده، و تكمل قائلة أن هذا يتطلب إجراء الانتخابات العادية، بالاقتراع العام و على قدم المساواة، و بالاقتراع السري أو ما يعادله. و مرة أخرى هذا هو الحق الذي يطالب به الليبراليون، و لكن اذا تحدثنا عن حقوق الإنسان، فإن السؤال الذي يجب طرحه هو ما إذا كان هذا الحق في الحقيقة عنصرا أساسيا لتحقيق حياة إنسانية كريمة. ومنذ آلاف السنين كانت توجد المجتمعات البشرية في غياب مثل هذه الحقوق الديمقراطية، و على الرغم أن هذه الحقوق،

وفقا لمعاييرنا، كانت غير كاملة، فمن الصعب أن نقول أنها فشلت بشكل رسمي في توفير ظروف مقبولة من الحياة لأعضائها.

و بعبارة أخرى، نحن بحاجة لتقسيم حقوق الإنسان، كما هي مفهومة بشكل تقليدي، إلى فئتين. فهناك قائمة صغيرة نسبيا من الحقوق و التي يمكن أن نقول عن ثقة أنها ضرورية لبني البشر لكي يمتلكوها، بغض النظر عن اختيارهم للطريقة التي يريدون العيش بها. و في حالة الحرمان من هذه الحقوق، سوف تكون حياتهم ضيقة، واهنة، وأقل من أن توصف بأنها حياة إنسانية كاملة. وهناك أيضا قائمة طويلة من الحقوق و التي نعتقد أن من حق كل فرد أن يتمتع بها، والتي تقوم بوضع المعايير للمجتمع المحكوم جيدا. و مع ذلك، قد يكون

هناك إصدارات مختلفة لهذه القائمة الطويلة، معتمدة على الشخص الذي يقوم بصياغتها. و قد تكون النسخة التي يفضلها المجتمعات الليبرالية مختلفة عن تلك التي يفضلها المجتمعات ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة ، مثل المجتمعات الإسلامية، أو مجتمعات شرق آسيا التي تتمسك بالتقاليد الكونفوشيوسية و البوذية. و لذا يمكننا أن نستنتج أن تلك الحقوق التي تظهر فقط واحدة تلو الأخرى في القائمة الطويلة وليس في القصيرة لا ينبغي أن تسمى بالمعنى الدقيق للكلمة حقوق الإنسان. و عندما قامت الثورات الفرنسية بتشكيل بيانهم من حيث المبدأ في عام 1989 أطلقوا عليها إعلان حقوق الإنسان والمواطن. و عن طريق التلميح لهم، يمكن أن نسمى الحقوق التي تنتمي للقائمة الطويلة بحقوق المواطنة، و هذا يعني أن هذه الحقوق لابد أن يعترف بها على أنها الوسيلة الأساسية لحماية الأفراد داخل مجتمعنا السياسي- في حين أنه في مجتمعات أخرى يجب أن تسود مجموعة مختلفة من الحقوق- و هذه الحقوق متداخلة مع حقوقنا و لكنها لا تتطابق مع مصالحنا.

و ما اكتشفناه أن هذه الفكرة هي في الواقع إشكالية كبيرة. و بمجرد أن بدأنا في التحقيق في ما تعنيه الحرية حقا، رأينا الكثير من الحالات التي لا يمكن أن تشعر بالمتعة دون تحرك إيجابي من جانب الحكومة، عن طريق توفير الموارد التي تقوم بإبقاء الفرص متاحة، والظروف التي يمكن من خلالها للناس أن يقوموا باختيارات حرة ومستنيرة. كما وجدنا أيضا أنه لا يوجد طريقة بسيطة لتحديد مجال النشاط "الذاتي" الذي لم يحظى على أي أهمية لأي شخص بخلاف الفرد نفسه. و أخيرا وجدنا أن استخدام حقوق الإنسان كوسيلة لوضع المعايير المطلقة للحكومات للمراقبة يمكن أن يتم فقط إذا تم الحفاظ على قائمة حقوق الإنسان القصيرة والأساسية. و سوف تختلف قائمة حقوق المواطنة الطويلة بشكل شرعي من مجتمع لآخر، و هذا يعني أنه موضوع للنقاش السياسي السليم. إن الحقوق التي بدت في البداية أنها هامة ثبت في وقت لاحق أنها ضارة اجتماعيا (فقد أراد الآباء المؤسسون لأمريكا من التأكد من أن ميليشيا المواطن موجودة دائما للدفاع عن

البلاد، و بالتالي فان التعديل الثاني للدستور يعطي كل مواطن أمريكي الحق في حمل السلاح– و هو الحق الذي يمنع المشرعين الآن من إدخال أي تدابير فعالة للسيطرة على انتشار المسدسات).

و بالتالي، فان للحرية قيمة سياسية هامة جدا، ولكن ليس بنفس الأهمية حيث ينبغي وضع حدود مطلقة لممارسة الحرية السلطة السياسية. ففي الديمقراطية، خاصة، هناك أسئلة حول كلا من استخدام الموارد لتعزيز الحرية، حول الحرية و المسؤولية الاجتماعية، و حول الحقوق التي يجب أن يتمتع بها جميع المواطنين، و سيتم مناقشتها بشكل علني، و عند الإجابة عليها سوف يتم تطبيق الكثير من المبادئ المختلفة على الأفراد – لتحقيق المساواة و الإنصاف، لتحقيق الصالح العام، لتحقيق احترام الطبيعة، لحماية الثقافة، و هكذا دواليك.

الوحدة الخامسة

العدالة Justice

ليس هناك مكان في لوحة الرسام الإيطالي لورنزيتي *حكاية الحكومة الجيدة والحكومة السيئة* *Allegory of Good and Bad Government* لرمز الحرية، ، ولكن العدالة لا تظهر مرة واحدة فقط بل مرتين؛ وهي أحد الرموز الفاضلة التي تتواجد جنباً إلى جنب مع الحاكم الجيد، ولكنها تظهر أيضاً بشكل منفصل، في قلب مجموعة التماثيل المنحوتة، رمزاً مهيباً يجلس وحده بين المجموعتين من الرموز التي تمثل الحكومة الجيدة والسيئة على التوالي. لماذا قام لورنزيتي برسم العدالة مرتين؟ أعتقد أنه أراد نقل فكرة أن العدالة هي أكثر من مجرد فضيلة ينبغي على الحكام التحلي بها؛ فهي أمر أساسي للمؤسسات التي تحول كتلة من الأفراد إلى مجتمع سياسي في المقام الأول. يحمل الرمز الرئيسي للورنزيتي زوجاً من المعايير، ومن كل منهما حبل يتدلى إلى رمز الوفاق هذا، الذي

يجدلهما في رباط أكثر سمكاً والذي يمر بعد ذلك بطول طابور طويل من المواطنين حتى يصل إلى يد الحاكم. ويلوح لورنزيتي إلى أن العدالة تربط المواطنين أحدهم بالآخر، وبعد ذلك تربطهم جميعاً بالحكومة. وفي هذا، فإنه كان يتبع تقليداً طويل الأمد كان يرى العدالة بوصفها أساس لتبرير السلطة السياسية. وكما سأل القديس أوغسطين منذ ما يقرب من ألف عام، "تم التخلص من العدالة، ثم ماذا تمثل الممالك سوى عصابات كبيرة من اللصوص؟"

ويعتبر القول بأن العدالة ذات أهمية قصوى للحكومة الجيدة شيئاً، وقول ما تعنيه العدالة حقاً شيئاً مختلفاً تماماً.

وهناك شيء واحد يمكننا أن نكون على ثقة فيه وهو أن الإجابة لن تكون سهلة. وهو ما يخبرنا به رمز لورنزيتي. فأحد المعايير يحمل ملاكاً يمثل عدالة التوزيع، والذي يشطر بالتزامن رأس فاعل الشر بالسيف واضعاً تاجاً على رأس المستلم الجدير بذلك. ويدعم المعيار الآخر عدالة التبادل، والتي تظهر وأنها تجري عملية تبادل بين اثنين من التجار، مع افتراض أنها تضمن تساوي قيم رمح الحداد وبالة قماش الحائك.



11. العدالة من حكاية الحكومة الجيدة والحكومة السيئة للرسام امبروجيو لورنزيتي.

بعد ذلك، لدى العدالة ما تفعله مع العقاب والثواب، وما تفعله مع المساواة، ولكن كيف ينبغي علينا تعريف ذلك؟ هناك تعريف قديم جداً قدمه الإمبراطور الروماني جستنيان يقول إن "العدالة هي إرادة ثابتة ودائمة لإعطاء كل ذي حقٍ حقه". وعند التعامل معها بذاتها، قد لا يبدو هذا مفيداً للغاية، ولكنه على الأقل يوجهنا في الاتجاه الصحيح. فهو يؤكد أولاً أن العدالة هي مسألة يتعامل معها كل فرد بالأسلوب الصحيح، وليست مسألة ما إذا كان المجتمع بصفة عامة مزدهراً أو فقيراً، غنياً من الناحية الثقافية أم قاحلاً، وهكذا دواليك. وهذا لا يعني أن فكرة العدالة *للمجموعات* يمكن رفضها - ولكن الشاغل الرئيسي للعدالة هو كيفية التعامل مع الأفراد. ثانياً، تذكرنا "الإرادة الثابتة والدائمة" كجزء من التعريف بأن جانباً أساسياً من جوانب العدالة هو أنه يجب معاملة الناس بطريقة غير تعسفية؛ يجب أن يكون هناك اتساق في كيفية التعامل مع شخص واحد على مر الزمن، ويجب أيضاً أن يكون هناك تناغماً *بين* الناس، بحيث إذا كان لي ولصديقي نفس الصفات، أو كنا نتصرف بنفس الطريقة، ينبغي أن ننال نفس المنافع -أو نفس العقوبة- بحسب الظروف.

أما حقيقة أن العدالة تتطلب اتساقاً في المعاملة فيفسر سبب أن التصرف بالعدل يكون في كثير من الأحيان مسألة اتباع *للقواعد* أو تطبيق *للقوانين*، حيث إنها هي ضمان الاتساق عن طريق تحديد ما الذي يجب عمله في ظروف معينة. ولكن الاتساق وحده لا يكفي لتحقيق العدالة، كما يمكننا أن نرى إذا تخيلنا وجود قاعدة بإعدام جميع الناس ذوي الشعر الأحمر، أو أن يدفع كل من يبدأ اسمه بحرف "د" ضعف ما يدفع في الطبيعي. ما تبرزه هذه الأمثلة هو أن العدالة تقتضي *صلة*، وإذا كان الناس سيتعاملون بطريقة مختلفة عن بعضهم البعض يجب أن يكون ذلك على أساس له صلة بالمعاملة في المسألة. وهذا يعني أيضاً أنه حيثما لا توجد أسباب ذات صلة للتمييز، فإن العدالة تتطلب المساواة؛ فيجب أن يعامل الجميع بنفس الطريقة. ولا يزال المدى المطلوب من المساواة في المعاملة

عملياً واضحاً، ولكن لدينا الآن العنصر الثاني من العدالة بجانب عنصر الاتساق البسيط وهو أن العدالة تتطلب أنه ينبغي معاملة الناس على قدم المساواة ما لم تكن هناك أسباب ذات صلة للتعامل بشكل مختلف.

كما يمكننا إضافة عنصر أساسي ثالث وهو فكرة التناسب. يخبرنا هذا أنه عندما يتم التعامل مع الناس بطريقة مختلفة لأسباب ذات صلة، فإن المعاملة التي يتلقونها ينبغي أن تكون متناسبة مع ما قاموا به، أو أياً كان ما يميزهم، ليبرر عدم المساواة. ويعتقد كثير من الناس أنه، على سبيل المثال، إذا كان الناس يعملون بجد في وظائفهم فإن هذا يعتبر سبباً ذا صلة ليحصلوا على دخل أكبر. ولكن من أجل تحقيق العدالة، يجب أن يكون هناك أيضاً التناسب؛ فإذا أنتج سميث ضعف ما ينتجه جونز ينبغي أن يحصل على ضعف ما يحصل عليه جونز، وليس عشرة أضعاف.

وقد استخلصنا قدراً كبيراً من المعلومات حول العدالة من صيغة جستنيان، ولكننا لم نتمكن بعد من القول تحديداً ما يستحقه الناس على سبيل العدالة، ولا على أي أساس – إن وجد– تبرر معاملتنا له بشكل مختلف. وفي واقع الأمر لا توجد إجابات سهلة لهذه الأسئلة. يرجع هذا جزئياً لاختلاف الناس في كثير من الأحيان بعضهم مع البعض حول ما تتطلبه العدالة بشكل ملموس، وأيضاً لأن الجواب الذي سيقدمه أحد ما سوف يعتمد إلى حد كبير على من يقوم بالمعاملة، والمعاملة المقدمة، والظروف. وتعتبر أفكارنا حول العدالة إلى حد كبير جداً أفكار *سياقية*، وهذا يعني أنه قبل أن نتمكن من اتخاذ قرار بشأن ما إذا كان الحكم أو القرار عادلاً، علينا أن نعرف الكثير عن الوضع الذي يطبق فيه القرار. اسمحوا لي بالتوضيح.

لنفترض أنني حصلت على 100 جنيه إسترليني لتقسم بين خمسة أشخاص يقفون الآن أمامي يطالبون بحصتهم من المال. ماذا الذي تخبرني به العدالة لأفعله؟ حتى الآن، القليل جداً: فهي تخبرني بأنني يجب أن أعاملهم بشكل متسق، وإذا عاملتهم بشكل مختلف

فينبغي أن يكون هذا لأسباب ذات صلة، ويجب أن تكون المخصصات متناسبة. دعونا الآن نملأ السياق بطرق مختلفة ونرى ما تقترحه المخصصات.

قد يكون الأشخاص الخمسة موظفين لديّ، وقد تكون 100 جنيه إسترليني مكافأة حصلوا عليها هذا الأسبوع، وفي هذه الحالة ينبغي أن آخذ في الاعتبار مدى مساهمة كل منهم في مشروعنا المشترك ومكافأته بشكل متناسب. وبدلاً من ذلك قد أكون أحد عمال الإغاثة الذين أعطيت لهم نقدية لتوزيعها للسماح للمتضورين جوعاً بشراء المواد الغذائية، وفي هذه الحالة يجب علي أن أحاول تقدير الحاجات النسبية للأشخاص الخمسة وتخصيص المزيد لأولئك الأشد احتياجاً. أو مرة أخرى، قد تكون 100 جنيه إسترليني جائزة تم طرحها لمسابقة كتابة مقال، وفي هذه الحالة ما تتطلبه العدالة هو أنني يجب أن أعطيها بالكامل للشخص الذي قدم أفضل عمل. أو ربما تكون 100 جنيه إسترليني ربحاً صغيراً من اليانصيب، وأكون أنا والأشخاص الخمسة أعضاء في إحدى النقابات، وفي هذه الحالة -بشكل واضح- ينبغي أن نتقاسم المبلغ بالتساو بيننا.

وأتصور أن معظم القراء سوف يجدون مقترحاتي حول الكيفية التي ينبغي بها تخصيص مبلغ من المال في ظروف مختلفة بديهية بشكل أو بآخر، وهو ما يدل على أنه برغم أن تحقيق العدالة عمل معقد، فإن لدينا بالفعل فهماً بديهياً جيداً لما تنطوي عليه في الممارسة العملية. ويعتبر تشبيه العدالة بقضيب قياس أقل احتمالاً منه بصندوق الأدوات: فعند مواجهة مهمتنا —التوصل لقرار أو تطبيق قاعدة- فإننا نعلم في معظم الحالات أي أداة سنقوم بسحبها واستخدامها. أما الأصعب فهو التعبير عن هذه المعرفة في شكل مبادئ عامة -لوضع *نظرية* العدالة. ولكننا -باعتبارنا فلاسفة سياسيين- بحاجة إلى وضع نظرية، حيث سيكون هناك حالات يتصارع فيها حدسنا، أو ربما ينفد تماماً. وهذا هو الحال بصفة خاصة عندما يكون علينا التفكير فيما تنطوي عليه العدالة *الاجتماعية*، فالعدالة ليست فقط بين الأفراد، ولكن خلال المجتمع بأكمله.

ولكننا أولاً بحاجة لاستكشاف المبادئ العامة للعدالة التي نطبقها حتى في الحالات البسيطة مثل الحالة الواردة أعلاه.

لاحظ في البداية أن العدالة في كثير من الأحيان لها علاقة ليس فقط بالمعاملة التي يتلقاها الناس ولكن بالإجراء المتبع من أجل التوصل إلى هذه النتيجة. ويمكننا أن نرى هذا من خلال التفكير في العدالة الجنائية. بطبيعة الحال، لا يهم أن يعاقب المذنبون بما يتناسب مع جريمتهم وأن يخلى سبيل الأبرياء –فهذا هو ما تتطلبه النهاية العادلة– ولكن من المهم أيضاً أن يتم اتباع الإجراءات السليمة في التوصل إلى الحكم، على سبيل المثال أن يسمح لكلا الجانبين بشرح المسألة، وألا يكون للقاضي مصلحة من شأنها أن تجعله يذهب في اتجاه أو آخر، وهلم جرا. وتعتبر هذه الإجراءات مهمة نظراً لأنها تميل جزئياً لضمان التوصل إلى الأحكام الصحيحة، وفوق هذا لأنها تظهر الاحترام الواجب للأشخاص الذين تتم محاكمتهم، والذين يريدون أن تتاح لهم الفرصة لشرح المسألة، وأن تطبق عليهم نفس القواعد المطبقة على متهمين آخرين، إلى آخره. تخيل قاضي تحكيم يقرر كل حالة على حدة بالقرعة، ونفترض أنه في يوم ما أصدر جميع الأحكام صحيحة: هل أخذت العدالة مجراها؟ لن يعتقد المتهمون ولا نحن في ذلك (في الواقع أظهرت الدراسات أنه في مثل هذه الظروف يزداد اهتمام الناس بتطبيق إجراءات عادلة عليهم أكثر من اهتمامهم بالنتيجة الفعلية لقضيتهم).

وفي بعض الحالات، تكون العدالة *بأكملها* مسألة الإجراء المستخدم للتوصل إلى قرار –ليس هناك معيار مستقل يمكننا تطبيقه على النتيجة. فعلى سبيل المثال إذا كان هناك عمل سيئ أو خطير يجب القيام به، ما من سبب يلزم شخصاً على وجه الخصوص القيام به (مثل وجود مهارات خاصة)، قد نلجأ للقرعة لاختيار شخص ما، وهذا إجراء عادل لأن فرصة الاختيار تكون متساوية بالنسبة للجميع.

أو قد يكون على فريق ما اختيار قائد، ويتم تقرير هذا بالتصويت – مرة أخرى يعتبر هذا إجراء عادل حيث يتم احتساب تفضيل الجميع على قدم المساواة. وأحياناً ما يتم استخدام

مثل هذه الإجراءات للبت قضايا أكبر – على سبيل المثال استخدام طرق عشوائية لاتخاذ قرار بشأن من الذي يتعين تجنيده في الجيش، أو لاختيار أفراد لشغل المناصب السياسية– ولكننا عموماً مترددون في فهم العدالة بمعنى إجرائي بحت. فنحن لا نريد أن تكون الإجراءات التي تخرج بالنتائج عشوائية ولكن عادلة بمعنى أكثر جوهرية.

ومن ثَم، ما هي المبادئ التي نطبقها لاتخاذ قرار بشأن متى تكون النتائج عادلة؟ في ضوء ما قيل سابقاً عن جوهر مفهوم العدالة، فالمبدأ المرشح الواضح هو المساواة – يجب أن يحصل الجميع على نفس القدر من كل ما يتم تخصيصه. وكان هذا المبدأ الذي طبقناه في حالة الفوز باليانصيب، وينطبق ذلك بصورة عامة حيثما يكون هناك بعض الفوائد التي يتعين توزيعها، أو بعض التكاليف التي يتعين تحملها، وليس هناك شيء ذا صلة يمكننا من التمييز بين المتلقين المحتملين. وفي هذه الظروف، هناك سببان لتفضيل المساواة؛ الأول هو ببساطة أن أي وسيلة أخرى لتخصيص الفوائد أو التكلفة لا بد وأن تكون تعسفية، في غياب الأسباب ذات الصلة للتمييز، والآخر هو أننا من المحتمل أن نبذل المزيد من الأمور الجيدة من جميع النواحي من خلال تبادل المنافع والتكاليف على حد سواء. ونعود إلى القضية الأصلية، لنفترض أنني لا أعرف شيئاً على الإطلاق عن الأشخاص الخمسة المستحقين مبلغ 100 جنيه إسترليني، ويجب أن أتخذ القرار إما بإعطائه بأكمله لشخص واحد فقط يتم اختياره عشوائياً، أو تقسيمها بالتساوي بين الأشخاص الخمسة.

وإجرائياً، يعتبر كلا الخيارين عادل، ولكن من المرجح أن تكون نتيجة الخيار الثاني أفضل لأن –مع تساوي الأمور الأخرى– أول 20 جنيه إسترليني ستكون ذات قيمة أكبر لشخص من الزيادات الإضافية. لنفترض على سبيل المثال أنه اتضح أن الأشخاص الخمسة يتضورون جوعاً: إذاً إن أعطيت لشخص واحد مبلغ 100 جنيه إسترليني كله، قد يموت الأربعة الأخرون. وبالطبع هناك ظروف تحمل

العكس –حيث تحتاج فيها 100 جنيه إسترليني لتبقى على قيد الحياة، وتكون 20 جنيه إسترليني عديمة الفائدة. إذا كنت على علم بذلك، يجب عليّ اختيار شخص واحد عشوائياً، بما أن ذلك سيتيح لشخص واحد على الأقل من الخمسة فرصة البقاء على قيد الحياة. ولكن الحالات من هذا القبيل تعتبر استثناءات. ومن الأفضل بصفة عامة أن يتم تقسيم الفوائد بالتساوي، وينطبق الأمر نفسه على التكاليف – فمن خلال نشرها على أوسع نطاق ممكن نجعل من أقل احتمالاً أن يعاني أي شخص بشدة.

وبالتالي، فأحد مبادئ عدالة التوزيع هي المساواة، ولقد ادعى بعض الفلاسفة السياسيين أن هذا هو المبدأ *الوحيد* – فالعدالة نوع من المساواة. ولكني أعتقد أن هذا يخلط بين المبدأ الرسمي الوارد في تعريف العدالة –أنه ينبغي معاملة الناس على قدم المساواة ما لم تكن هناك فروق ذات صلة بينهم– ومبدأ الموضوعية الذي يقول أنه في الواقع ينبغي أن يتلقى الجميع نفس القدر من الفائدة أو التكلفة، لأنه في كثير من الأحيان يكون هناك اختلافات ذات صلة بين الناس.

ويتضح هذا تماماً في حالة العقاب، فعلى سبيل المثال لم يفكر أحد أن الجميع –بريئاً كان أو مذنباً، مذنباً في مرآب أو سفاحاً– ينبغي أن يحصل على نفس القدر من العقاب مهماً يكن. وينطبق الشيء نفسه عند تخصيص الفوائد.

ومن الأسباب الوجيهة لعدم معاملة الناس بنفس الطريقة هو *احتياجاتهم* المختلفة. فما من أحد يعترض على تخصيص المزيد من الموارد للجياع أو المرضى أكثر مما تخصص لمن حصلوا على تغذية جيدة وصحية، على الأقل طالما وأنهم لم يخلقوا احتياجاتهم الخاصة عن طريق التصرف بطريقة غير مسؤولة. ومع ذلك، لا يوافق الجميع على أن هذا هو ما تطالب به العدالة. فهناك تقليد قديم يرى فيه الناس أن مساعدة المحتاجين يكون من باب الصدقة، مما يعني أنه شيء ينبغي على الناس تشجيعه ولكنه ليس مطلوباً. يكاد يكون من المؤكد أن لورنزيتي قد اتخذ هذا

الرأي. فلم يظهر أي من رمزي العدالة أي ميل لإعطاء صدقات للفقراء. فقد احتفظت الشهامة بهذا العمل، والتي تجلس محتضنة علبة من العملات الذهبية يتم توزيعها عند ظهور المحتاجين. ولكن نتيجة لأن الدولة أصبحت تتحمل المسؤوليات التي كانت سابقاً تقع على عاتق المجتمعات الأصغر –الطوائف الدينية، ونقابات الحرفيين، وما شابه ذلك– أصبحت الحاجة عنصراً رئيسياً في فكرة العدالة الاجتماعية. ومن المتوقع أن تضمن الدولة لكل مواطن دخلاً كافياً لتغطية الاحتياجات الأساسية من الغذاء والملبس والحصول على الرعاية الطبية الكافية، وهكذا دواليك.

ولكن هل من الممكن التمييز بين الاحتياجات الحقيقية والمطالب الأخرى التي قد يطالب بها الناس باسم العدالة؟ يفكر بعض النقاد في الاحتياجات كنوع من الثقب الأسود الذي من المرجح أن تختفي فيه كل موارد المجتمع إذا قلنا أن العدالة تتطلب منا الوفاء بها. وبالتالي ما الذي يعنيه أن تكون في حاجة؟ يعني هذا أن تفتقر إلى شيء أساسي، حيث إن ما هو ضروري يتحدد جزئياً وفقاً لمعايير المجتمع الذي تنتمي إليه. وتعتبر بعض الاحتياجات عالمية، لأنها تنطوي على القدرات الجسدية التي تعد ذات أهمية حيوية للإنسان في كل مكان؛ فالناس بحاجة لتناول الكثير من السعرات الحرارية في اليوم الواحد للحصول على تغذية كافية، كما أنهم في حاجة للحصول على المياه النظيفة إذا لم يكونوا يودون الإصابة بالأمراض، وهكذا. ولكن تعتبر غيرها من الاحتياجات أكثر تغيراً لأنها تعتمد على ما هو متوقع في المجتمع الذي يعيش فيه الشخص. فالجميع بحاجة إلى ملابس مناسبة، ولكن ما يهم أن الملابس المناسبة تختلف من مكان إلى آخر. كما يحتاج الجميع للتنقل –أن يكون لديهم القدرة على الانتقال من مكان إلى آخر– ولكن مدى التنقل والشكل الذي يتخذه سوف يختلف أيضاً. وبالتالي، فإن الاحتياجات مجموعة من المتطلبات التي يجب الوفاء بها إذا كان شخص ما يود عيش حياة كريمة في المجتمع الذي ينتمي إليه.

فهي نسبية اجتماعياً -إلى حد ما- ولكنها ليست ذاتية فقط كما يدعي النقاد. وفي المجتمعات المتقدمة اقتصادياً، من الممكن تماماً تلبية الاحتياجات الحقيقية لكل مواطن مع وجود ما يكفي من الموارد ليتم تكريسها لأغراض أخرى - بل إن هناك موارد كافية في هذه المجتمعات (المعرفة محلياً) لتلبية الاحتياجات في كل مكان، إذا وجدت الإرادة السياسية للقيام بذلك.

وإذا كانت الحاجة غير المتكافئة سبباً ذا صلة للخروج من المساواة في اتجاه واحد، فإن الأهلية أو الجدارة غير المتكافئة تأخذنا بعيداً عن المساواة في اتجاه مختلف. ومرة أخرى يجب أن نسأل ماذا يعني استحقاق شيء؟ يعني هذا التصرف بطريقة تدعو إلى نمط معين من المعاملة رداً على ما قمت به. فالشخص يستحق معاملة تفضيلية -مكافأة، دخل، جائزة، وما إلى ذلك- على تصرفه بطريقة يعتبرها الآخرون رائعة بشكل ما، مثل المساهمة بالوقت والجهد في مشروع يجلب المنفعة للآخرين؛ ويستحق معاملة غير جيدة - اللوم أو العقاب- عندما يتصرف بطريقة بائسة، مثل المشاركة في إيذاء الآخرين. ويختلف الأساس الذي تستحق على أساسه معاملة ما من حالة إلى أخرى، لذلك لا نستطيع أن نقول أي شيء أكثر تحديداً حول ما ينبغي على شخص ما القيام به ليستحق معاملة معينة. ومع ذلك، جدير بالذكر التأكيد على الصلة بين الأهلية والمسؤولية. فما نستحقه يجب أن يعتمد على الأفعال أو الأداء الذي نكون مسؤولين عنه، لذلك يمكن للشخص أن يفلت من العقاب من خلال إظهار عدم مسؤوليته عن السلوك الذي تسبب في الضرر على سبيل المثال -لنقل إذا كان مجبراً على التصرف كما فعل، أو إذا كان مختلاً. وبالمثل، على الجانب الإيجابي، لا يمكننا ادعاء الفضل في نتائج الأعمال التي لم نكن ننتوي فعلها ولا الأفعال التي لم تكن متوقعة. فإذا قمت بإنقاذ حياة شخص غريب، فأستحق نوعاً من المكافأة - خالص الشكر على الأقل- ولكن إذا دفعته بوقاحة للخروج من طريقي وأنا على عجل على طول الشارع، وحدث أن هذا الفعل جعله

يتفادى الإصابة برصاصة تم إطلاقها فلا أستحق تلك المكافأة؛ فإنقاذ حياته لم يكن جزأ من نيتي، ولذا لا يمكنني ادعاء المسؤولية عن ذلك.

وتلعب الأهلية دوراً مركزياً في فهم معظم الناس للعدالة، ولكن مثل مبدأ الحاجة فقد تعرضت لهجوم من مختلف الجهات؛ فكثيراً ما يزعم النقاد أنه يمكن استخدامها بمنتهى السهولة لتبرير عدم المساواة الكبيرة في الدخل والثروة، وأنه من المؤكد أن من يتقاضون أجوراً مرتفعة حريصون على الادعاء بأن مساهمتهم في المجتمع هي من هذا القبيل وأن رواتبهم ليست أكثر من مجرد مكافأة تتناسب وما فعلوه. ومع ذلك، ربما تكون هذه مشكلة مع فكرة الأهلية نفسها أقل من كونها مشكلة العثور على وسيلة دقيقة لقياس حجم المساهمات. ويحمل اعتراض أكثر فلسفية أن الناس لم يكونوا مسؤولين أبداً فعلياً عن سلوكهم بالمعنى القوي اللازم لتبرير الادعاءات حول الأهلية. فلننظر وراء أداء الشخص وسنجد قطاراً من الأسباب التي ترجع إلى ما وراء الشخص نفسه. فقد ولد الشخص بقدرات معينة ونزعات معينة، بما في ذلك النزعات الخاصة باختيار التصرف في اتجاه دون الآخر، ونزعات أخرى غرستها عائلته، لذلك ينبغي أن يعود "الفضل" في حسن السير والسلوك أو "اللوم" على سوء السلوك حقاً لجيناته ووالديه. يثير هذا الاعتراض على الأهلية تساؤلات جوهرية حول المسؤولية الشخصية التي لا أستطيع تناولها هنا، ولكن أعتقد أن الأمر يستحق ملاحظة خطوة جذرية سيتم بها الاستغناء عن الفكرة تماماً. فإذا كنا سنوقف تماماً الإشادة واللوم والثواب والعقاب لأشخاص آخرين، فإن التفاعل الاجتماعي لدينا سيتغير بطريقة أساسية للغاية - بل كان بإمكاننا بالكاد التعامل معهم بوصفهم *أناس*. وبمجرد أن ندرك هذا، يمكننا أن نرى أن القضية الحقيقية ليست فيما إذا كان يجب أن تلعب الأهلية أي دور في الطريقة التي نفهم بها العدالة، ولكن كيف هو كبير الجزء الذي ينبغي أن تضطلع به. وعلى وجه الخصوص، إلى أي مدى ينبغي أن يسمح لذلك بالتحكم في توزيع الموارد

المادية مثل الدخل والثروة؟

وتعطينا الحاجة والأهلية سببين أساسيين للغاية حول السبب الذي يمكن أن يجعل العدالة تتطلب منا معاملة الناس بشكل مختلف. وهناك أسباب أخرى أيضاً، ولكنها أسباب أقل من حيث كونها أساسية. فعلى سبيل المثال غالباً ما يشكل الناس توقعات مشروعة حول أن الكيفية التي سوف يعاملون بها قد لا تكون لها علاقة بالحاجة ولا الأهلية، وأحياناً تتطلب العدالة أنه ينبغي علينا إظهار الاحترام لهذه التوقعات. وتعتبر الترقية والتعاقد حالات واضحة لهذا. وعودة إلى المثال الأصلي، قد يكون الأمر أنني وعدت أحد الأشخاص الخمسة بمبلغ 100 جنيه إسترليني والذي يقف أمامي الآن، في هذه الحالة قد يكون هذا سبباً كافياً لإعطائه المبلغ كله. وهناك مجموعة أخرى من الأسباب التي قد تبرر وجود معاملة خاصة وتشمل الرد أو التعويض. فوجود شخص قد حرم ظلماً من فائدة كان مؤهلاً لها يكون لديه مطالبة بإعادة هذه الفائدة إليه، أو -إذا تعذر ذلك- أن يتم تعويضه بشيء آخر يعادلها في القيمة. (أصف هذه الأسباب على أنها أقل أساسية لأنها تفترض أن التوقعات قد تشكلت في سياق عادل بالفعل إلى حد كبير). ومرة أخرى نرى أن تحقيق العدالة مسألة معقدة، وهذا ما يهم حيث إن إعطاء شخص حقه يحدده المحتوى إلى حد كبير.

وحتى الآن قد كنت أبحث في العدالة بصفة عامة، وليس على وجه التحديد في الدور الذي تلعبه الحكومات في الترويج لها. أريد استكشاف فكرة العدالة *الاجتماعية* -فكرة أنه يمكننا الاستبدال بمجموعة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي من شأنها ضمان التوزيع العادل للفوائد والتكاليف في المجتمع. وقد ظهرت هذه الفكرة لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر، وتصدرت النقاش السياسي خلال القرن العشرين. يتطلب ذلك من الدولة أن تصبح معنية بقضايا التوزيع عن كثب أكثر بكثير مما كان ممكناً للدول في فترات سابقة، حتى لو كان

أفرادها قد تمنوا ذلك. بل إنها فكرة مثيرة للجدل؛ ففي حين لم يواجه سوى عدد قليل من المتشككين المتطرفين فكرة العدالة على هذا النحو، فقد تمت السخرية من العدالة الاجتماعية، خاصة من قبل النقاد من المؤمنين بحرية الإرادة، الذين يرون أنها تآكل للحرية الشخصية، خاصة الحرية الاقتصادية التي يتطلبها اقتصاد السوق.

دعونا نلقي نظرة عن كثب أكثر قليلاً على الهجوم على العدالة الاجتماعية.

جادل النقاد مثل النمساوي الاقتصادي فريدريك هايك بصفته فيلسوفاً أن هناك خطأ أساسي في الحديث عن العدالة الاجتماعية في المقام الأول. ووفقاً لهايك، تعتبر العدالة في الأساس خاصية من الإجراءات الفردية؛ فيكون الإجراء غير عادل عندما ينتهك قاعدة عامة قد وضعها المجتمع للسماح لأعضائه بالتعاون بعضهم مع البعض -لذلك تعتبر السرقة على سبيل المثال غير عادلة لأنها تنتهك قاعدة حماية الملكية. ولكن إذا نظرنا إلى كيفية توزيع الموارد -الأموال والممتلكات، وفرص العمل، وهكذا دواليك- في جميع أنحاء المجتمع، فلا يمكننا أن نصف هذا التوزيع بأنه عادل أو غير منصف، حيث إنه لا ينتج عن تصرفات أو قرارات من وكيل واحد، ولكن من تصرفات وقرارات الملايين من الناس منفصلة، فلم يعتزم أي منهم إنشاء هذا أو أي نتائج توزيعية أخرى على وجه الخصوص.

ويعتبر هايك على حق بالتأكيد في الإشارة إلى أن "التوزيع الاجتماعي" لا يمكن أن يعزى إلى أي وكالة توزيع واحدة، نظراً لتعقيد أي مجتمع في العالم المعاصر. ولكن ما تغاضى عنه هو أن نمط التوزيع الذي نلاحظه حولنا لا يعتمد في تخطيطه العام على المؤسسات التي نشيدها -بوعي أو بغير وعي- مثل القواعد السائدة التي تحكم الملكية والعقود، ونظام الضرائب، ومستوى الإنفاق العام على الرعاية الصحية، والتعليم، والإسكان، وسياسات التوظيف، وهلم جرا. وهذه هي جميع المؤسسات التي يمكن تغييرها بقرار سياسي، وبالتالي إذا تركنا الأمور كما هي فإن هذا يعادل قراراً بقبول توزيع الموارد القائم. وعلاوة على ذلك، يمكننا أن نفهم -مرة

أخرى في التخطيط العام إن لم يكن بالتفاصيل الدقيقة- ما سيكون عليه أثر التغير المؤسسي المقترح. وإلى هذا الحد، يعتبر توزيع الموارد في المجتمع -من يحصل على أي من الفوائد، ومدى سعة انتشار الدخل، وما إلى ذلك- هو الشيء الذي -في ظل نظام ديمقراطي- يكون تحت سيطرة جماعية. وبالتالي، فمن المعقول تماماً أن نسأل كيف يبدو التوزيع العادل للموارد الاجتماعية، وأن نسأل ما الذي تتطلبه منا العدالة الاجتماعية لنفعله.

ومع ذلك، لا يعني هذا أن العدالة الاجتماعية هي الشيء الذي يجب علينا اتباعه. أما ثاني ما زعمه هايك هو أنه في محاولة جعل توزيع الموارد يتمشى مع مبدأنا المفضل حول عدالة التوزيع، علينا أن ندمر الحرية الاقتصادية، أي قتل الإوزة التي تبيض البيض الذهبي. دعونا نفترض أن هايك كان على حق عند ادعائه أن اقتصاد السوق هو السبيل الأكثر فعالية لتنظيم الإنتاج والتبادل، وأن أي بديل من شأنه أن ينطوي على خفض لا يطاق في مستويات المعيشة في المجتمعات المتقدمة اقتصادياً. والسؤال هو ما إذا كان اتباع العدالة الاجتماعية يعني إعطاء ظهرك لاقتصاد السوق، أو ما إذا كان من الممكن تحقيق هذا الهدف *من خلال* اقتصاد السوق، رغم تشكيل أحد الأهداف بالطريق الصحيح، وإذا كانت المؤسسات أخرى تعمل جنباً إلى جنب مع ذلك.

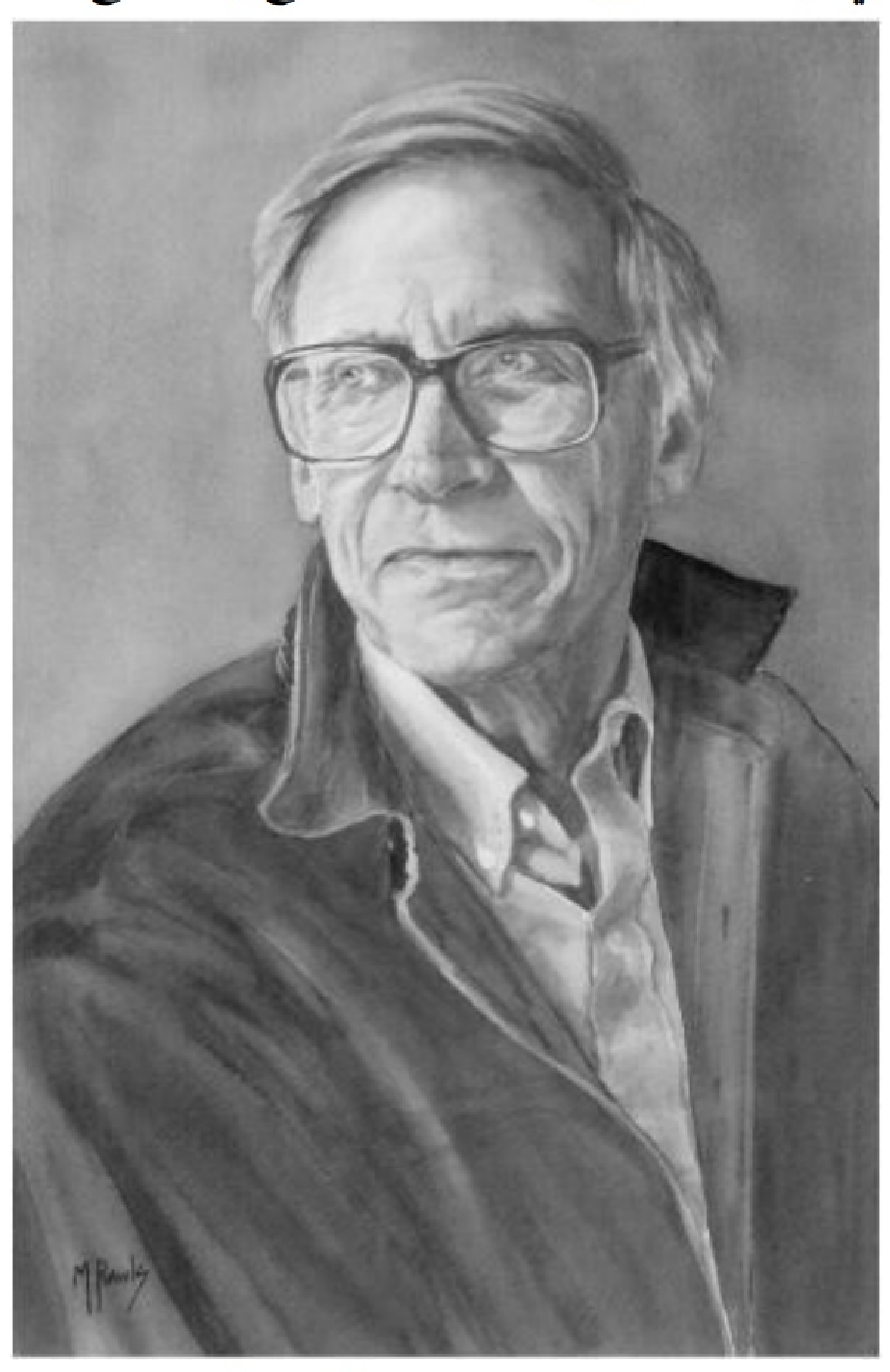
ونحتاج هنا إلى أن ننظر في طرق مختلفة لتفسير فكرة العدالة الاجتماعية. أما النسخة الأكثر راديكالية -التي احتضنها الماركسيون وبعض الفوضويين المجتمعيون فتقلل من العدالة الاجتماعية إلى مبادئ المساواة والحاجة. وبناءً على هذا الرأي، فإن المجتمع العادل هو الذي يساهم فيه كل عضو بأفضل ما لديه من قدرة، ولكن يتم توزيع الموارد وفقاً للحاجة، مع تقاسم أي فائض بالتساوي. وما من مجال هنا لفكرة أن الناس بحاجة إلى حوافز أو مكافآت مادية مقابل مساهمتهم. هل يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع؟ على نطاق صغير، بلا شك يمكن. لدينا العديد من الأمثلة

على المجتمعات المحلية التي تمارس العدالة الاجتماعية بهذا الشكل الجذري فيما بين أعضائها. وكانت معظم هذه المجتمعات قائمة على أساس ديني، واعتمدت على المرجعية الدينية للحفاظ على الروح حيث عمل كل عضو من أجل الصالح العام للمجتمع دون توقع أي مكافأة شخصية، ولكن هناك أيضاً حالات -أبرزها الكيبوتسات في إسرائيل- من المجتمعات العلمانية التي تحقق نفس الهدف. وقد استغنت هذه المجتمعات عن السوق، على الأقل داخلياً، وتعتمد على ما يسمى أحياناً "الحوافز المعنوية" - فالناس يساهمون إما لأنهم ببساطة يعتقدون أنه ينبغي عليهم ذلك، أو لأنهم يشعرون بمراقبة جيرانهم لهم.

والسؤال هو ما إذا كان يمكن لمجتمع كبير ممارسة العدالة الاجتماعية بهذا النموذج. يبدو أن التنسيق غير الرسمي لسلوك الناس الذي يمكن أن يحدث في مجتمع صغير لا يمكن أن يحدث هنا؛ فالاقتصاد يجب أن يستند إما للسوق، وإعطاء الناس حوافز لإنتاج الموارد التي يريد أشخاص آخرون استهلاكها، أو بتوجيه من الدولة بتخطيط السلطة المركزية لما يتم إنتاجه وتوجيه الأفراد وفقاً للخطة. وعلى الرغم من أنه من الناحية النظرية يمكن للمرء أن يتصور أن كل من السوق والاقتصادات المخططة مركزياً لا تعتمد على الحوافز المادية، ففي الممارسة ثبت أنه من المستحيل تحقيق هذا (جرت محاولات في منتصف القرن العشرين من قبل الأنظمة الشيوعية في الصين وكوبا لاستبدال المواد بالحوافز الأخلاقية، وكانت التجربة في كلتا الحالين ناجحة). ولا يبدو أن اتباع العدالة الاجتماعية في شكله المتطرف يتطلب الاستغناء عن السوق وإعادة بناء المجتمع على أساس مجتمعي مختلف تماماً.

ومع ذلك، هناك وجهة نظر جذرية أقل عن العدالة الاجتماعية تبناها العديد من الاشتراكيين الديمقراطيين، والعديد من الليبراليين المعاصرين أيضاً. بناءً على هذا الرأي، تتطلب العدالة الاجتماعية المساواة في توزيع بعض المنافع

الاجتماعية -خاصة المساواة في حقوق المواطنة مثل التصويت وحرية التعبير. وتتطلب توزيع بعض الفوائد على أساس الحاجة، بحيث يتم ضمان حصول الجميع على دخل كاف، والسكن والرعاية الصحية، وهكذا دواليك. ولكنها تسمح أيضاً بتوزيع الموارد الأخرى بشكل غير متساو، طالما وأن هناك تكافؤ فرص بين الناس في محاولة للاستحواذ على حصة أكبر. يمكن تبرير هذه الفوارق على أساس الأهلية، أو على أساس أنه من خلال منح الناس حوافز مادية للعمل بجد وإنتاج السلع والخدمات التي يريدها الآخرون، سيستفيد الجميع في المجتمع.



12. جون راولز، صاحب نظرية العدالة ذات التأثير الكبير.

لعل التفسير الأكثر تأثيراً للعدالة الاجتماعية من هذا النوع هو تفسير جون راولز، الذي جادل في كتابه *نظرية العدالة* *A Theory of Justice* أن المجتمع العادل يجب أن يتحقق فيه ثلاثة شروط، هي: أولاً، يجب أن يحصل كل عضو على أكبر مجموعة من الحريات الأساسية (بما في ذلك الحريات السياسية مثل حق التصويت) التي تنسجم مع نفس حرية الجميع. ثانياً، يجب أن تكون المواقف الاجتماعية التي تحمل المزايا الأكبر –مثل الوظائف عالية الدخل– متاحة للجميع على أساس تكافؤ الفرص. ثالثاً، يتم تبرير عدم المساواة في الدخل والثروة عندما يظهرا وأنهما في صالح الأعضاء الأقل حظاً في المجتمع، بعبارة أخرى عندما توفران الحوافز التي ترفع من إنتاجية المجتمع ككل، وبالتالي تسمح بتوجيه مزيد من الموارد لأولئك القابعين في القاع.

تتيح نظرية راولز للعدالة الاجتماعية صراحة مجالاً لاقتصاد السوق؛ فقد وضع المبدأ الثالث وذلك للسماح باحتمالية أن يحتاج الناس للحفاظ على ما لا يقل عن جزء من المكاسب التي يمكن أن يحققوها عن طريق إنتاج السلع والخدمات للسوق إذا كانت ستكون دوافع كفاية للعمل بجد واستخدام مواهبهم بالطريقة الأكثر إنتاجية. يقوض ادعاء هايك هذا بأن العدالة الاجتماعية وحرية السوق أهداف متضاربة. ومن ناحية أخرى، فإن اقتصاد السوق الذي تحكمه مبادئ راولز يبدو مختلفاً تماماً عن النظم الاقتصادية الموجودة في معظم الديمقراطيات الليبرالية اليوم.

وبداية، فإن فكرة راولز عن تكافؤ الفرص فكرة جوهرية للغاية. فلا يكفي أنه ينبغي إعطاء الوضع المميز لأولئك الذين –في لحظة الاختيار– يمكنهم الظهور بأنهم الأفضل تأهيلاً للاطلاع بها. كما يجب أن يكون صحيحاً أن تتاح للمتقدمين فرصة متساوية ليصبحوا مؤهلين، مما يعني أنه منذ لحظة الولادة وما يليها ينبغي إعطاء ذوي المواهب المتساوية والدافع المتعادلة نفس الفرص، في المدرسة وخارجها.

ومن الواضح أن هذا الشرط بعيد جداً عن التحقيق في أي مجتمع قائم، وعلاوة على ذلك، لا يسمح المبدأ الثالث لراولز -الذي عادةً ما يسمى "مبدأ الاختلاف"- بالتفاوت إلا عندما يمكن إثبات أن يستفيد الأسوأ حالاً. وفي الممارسة العملية فإن هذا يعني أنه ينبغي على الحكومات تحديد أسعار الضريبة بحيث يتم إعادة توزيع الفوائد باستمرار من الأغنياء إلى الفقراء، لتصل إلى النقطة التي تبدأ عندها إنتاجية الأفضل في الانخفاض، وبالتالي يقلل من العائد الضريبي. وعلى الرغم من أن معظم الدول الديمقراطية لديها أنظمة ضريبية تعمل على إعادة التوزيع إلى حد ما، فإنها جميعاً لم تحقق هذا الشرط. ويتم تحديد الضرائب بطريقة توفر مستوى كاف من خدمات الرعاية لجميع المواطنين، ولكن لا تحاول الحكومة - كما ذكر سابقاً اقتراح مستشار حزب العمل دينيس هيلي- "الضغط على الأغنياء حتى اعتصارهم".

ورأيي الشخصي هو أن نظرية العدالة الاجتماعية ينبغي أن تحتفظ بأول مبدأين من مبادئ راولز وهما المساواة في الحرية وتكافؤ الفرص، مع استبدال مبدأ الاختلاف بمبدأين آخرين. الأول خاص بضمان الأقلية الاجتماعية، المفهومة من حيث مجموعة الاحتياجات التي يجب الوفاء بها لتوفير حياة كريمة لكل مواطن؛ كما أشرت سابقاً، وهذه الأقلية ليست ثابتة، بل تتغير بين المجتمعات وعلى مر الزمن. والثاني هو مبدأ الأهلية؛ فيجب أن يكون عدم المساواة في الدخل والثروة متناسباً مع المساهمات النسبية التي يقدمها مختلف الناس، ويقاس على أساس نجاحهم في إنتاج السلع والخدمات الأخرى التي يحتاجها الناس ويريدونها. وكما هو الحال في نظرية راولز، لا تستلزم هذه المبادئ التخلص من اقتصاد السوق، لكنها تتطلب أن تحافظ الدولة على نظام الضمان الاجتماعي الشامل، وأن تقوم بضبط الإطار القانوني الذي يعمل في إطاره السوق حتى يكون هناك أقرب رابط ممكن بين ما يسهم به الناس اقتصادياً وما يحصلون عليه من دخل. ويتطلب هذا إجراء بعض

التغييرات الكبيرة على الطريقة التي تعمل بها الاقتصادات الرأسمالية حالياً، حيث إن القواعد الحالية لملكية العقارات والميراث تسمح للناس بجني مكافآت كبيرة بحكم الحظ، وإرث الثروة، ووضع الشركات، وهكذا دواليك؛ أي العوامل التي لا علاقة لها بالمساهمة في المجتمع. وفي الواقع قد يوجهنا السعي لتحقيق العدالة الاجتماعية نحو شكل من أشكال الاشتراكية في السوق والتي يحكم فيها المؤسسات الاقتصادية ويسيطر عليها أولئك العاملين فيها، وليس مساهمين من الخارج، بحيث يمكن تقاسم الأرباح بين المنتجين الفعليين. ليست هذه هي اليوتوبيا الشيوعية التي يفضلها ماركس وغيره من الاشتراكيين الراديكاليين، لأنها تسمح للعاملين بجد والأكثر موهبة بجني ثمار عملهم، ولكنها لا تزال تأخذنا إلى أبعد من الأجندة السياسية في وقتنا الحاضر، على الأقل حتى الآن كما تهتم الديمقراطيات الليبرالية.

ومثلها مثل الديمقراطية، تعتبر العدالة الاجتماعية مشروع غير مكتمل. فوظيفة الفيلسوف السياسي هو أن يخبرنا -بخطوط عريضة- بما يبدو عليه المجتمع العادل، دون بناء قلاع في الهواء أو الإفراط في التكيف مع الواقع السياسي الراهن. ويعتقد الكثيرون الآن أن السعي لتحقيق العدالة الاجتماعية قد تعثر بسبب التطورات العالمية والتي تقلل من قوة أي دولة لتنظيم اقتصاد السوق كما تتطلب العدالة ولكن أريد أولاً الانتقال إلى تحدٍ مختلف أمام العدالة كما جرت العادة على فهمه، التحدي الذي تفرضه الحركات النسائية والتعددية الثقافية.

نظرية المساواة بين الجنسين والتعددية الثقافية

في الديمقراطيات الغربية اليوم، يفرض الجدل حول وضع المرأة ومجموعات الأقلية الثقافية قدراً كبيراً من الاهتمام السياسي. فكثيراً ما تزعم الحركات النسائية والتعددية الثقافية أن القضايا التي تهمهم –قضايا حول طبيعة الهوية الشخصية، وحول ما إذا كان من الممكن رسم خط فاصل بين الحياة العامة والخاصة، وحول احترام الاختلاف الثقافي– قد حلت محل القضايا حول السلطة، والديمقراطية، والحرية، والعدالة التي قد تمت دراستها في الفصول السابقة. وفي الواقع، تغيرت طبيعة السياسة نفسها؛ فأصبح الآن لديها القليل للقيام به مع ما يحدث في المؤسسات الحكومية، والكثير لتفعله مع ما يحدث بين الأفراد –الرجال والنساء، البيض والسود، المسيحيين والمسلمين– في تفاعلاتهم في الحياة اليومية. وبالتالي، تحتاج الفلسفة السياسية إلى إعادة صياغة مع وجود تركيز جديد تماماً.

وأعتقد أن مثل هذه الادعاءات مبالغ فيها، وبالتأكيد تعتبر القضايا التي أثارتها الحركة النسائية والتعددية الثقافية مهمة جداً، وينبغي أن تحول الطريقة التي نفكر بها بشأن السياسة. ولكن لا ينبغي لها أن تحل محل الأسئلة القديمة التي لا تزال ملحة كما كانت في الماضي. وبدلاً من ذلك، فإنها تعطي هذه الأسئلة بعداً جديداً. وهدفي هنا هو استكشاف مدى ما ينبغي أن تجعلنا حجج الحركات النسائية والتعددية الثقافية نفكر بشكل مختلف في السلطة السياسية، والديمقراطية، والحرية وحدودها، والعدالة.

وهناك طريقة للحفاظ على المنظور وهي أن نسأل عن الظروف التي انتقلت فيها الحركات النسائية والتعددية الثقافية إلى مركز النقاش السياسي. أو –لتحويل

السؤال- لماذا تم تجاهل العلاقات بين الرجل والمرأة، والموقف من جماعات الأقليات الثقافية، بشكل روتيني لقرون عديدة في أطروحات الفكر السياسي؟ ومن المغري أن نرى هذا إما كنوع من الرقابة العملاقة، أو القول بأن الجماعات المسيطرة في المجتمع عملت على إبقاء مثل هذه القضايا خارج جدول الأعمال. ومن المؤكد أنه صحيح -بأخذ قضية الحركات النسائية- أن الفلسفة السياسية في الماضي كتبها رجال اعتبروا من المسلم به أن تبعية المرأة للرجل كانت هي الواقع الطبيعي، وأنه ليس للمرأة دور فعال تلعبه في الحياة السياسية، وهلم جرا (كانت هناك استثناءات في بعض الأحيان، وكان جون ستيوارت ميل واحداً منها، ولكنها كانت استثناءات قليلة ومتباعدة). ولكنهم اعتبروه أمراً مفروغاً منه في الأساس لأنه ما من أحد كان يجادل في الحالة العكسية. وعلى الرغم من إدراكنا المتأخر، يمكننا استخدامها لنقد مغالاتها في الوطنية —وقد تمت كتابة العديد من الكتب في هذا السياق- ويعتبر سؤالنا عن المجتمع الذي يجعلنا نأخذ حجج الحركات النسائية والتعددية الثقافية على محمل الجد أكثر فائدة وأكثر صدقاً. كيف يمكننا أن نرى الأشياء التي فشل أسلافنا علناً في رؤيتها – مثل أنه ما من سبب يوجب على النساء ألا يتمتعن بنفس الفرص الوظيفية كالرجال؟

في اعتقادي أن الجواب هو أننا نعيش في مجتمعات تقوم على التزامات في الحرية والمساواة، ولكنها قد فشلت حتى الآن في أن ترقى إلى مستوى هذه الالتزامات في حالة النساء وأصحاب الأقليات الثقافية. وأحد أعمق معتقداتنا هو أنه ينبغي على كل شخص أن يكون قادراً على العيش في الحياة بالطريقة التي يختار هو، مع الانصياع لبعض القيود وأحد معتقداتنا الراسخة الأخرى أنه لكل شخص الحق في أن تتم معاملته على قدم المساواة، إما عن طريق إعطائه حقوق

مساوية، أو فرص متكافئة. ونظراً لهذه المعتقدات، يصبح مصدر قلق سياسي كبير إذا لم يتمتع قسم ما من المجتمع سوى بمساحة صغيرة من الحرية الشخصية، أو حصل على أقل من المساواة في المعاملة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية القائمة. لذلك، عندما يتم حرمان المرأة على سبيل المثال من الخيارات المتاحة للرجال والخاصة بالجمع بين المهنة والحياة الأسرية بشكل متوائم، أو عندما يحصل أفراد الأقليات العرقية على فرص أقل في سوق العمل من غيرهم، فإن هذا يعني أنه لا تتم معاملتهم باعتبارهم أعضاء كاملين ومتساويين في مجتمعهم. ومن المغري أحياناً وجود شكوى من أن الحركات النسائية خاصة تجادل باسم المتميزين بالفعل، فنقرأ عن امرأة تعمل في مؤسسة كبرى تابعة للمدينة تقوم برفع دعوى قضائية لأن خياراتها في شراء الأسهم تستحق ملايين أقل من أسهم زملائها الذكور، ونعتقد أنها من خلال أي معايير نسبية معقولة تعمل بشكل جيد للغاية بالفعل. يعتبر رد الفعل هذا صحيحاً من ناحية ولكنه خاطئ من ناحية أخرى؛ فهو يتجاهل تجربة التعرض للتمييز في مجتمع ملتزم بالمساواة في المعاملة، والذي يستلزم خفض القيمة كشخص رغم أسلوب حياة المرء المريح.

وتجادل الحركات النسائية لصالح سبل تحويل المجتمع كي تتمتع المرأة بحرية ومساواة كاملتين، وليس بشكل اسمي أو جزئي. وتقدم التعددية الثقافية مطالبات مماثلة من جانب الجماعات العرقية والدينية وغيرها من الأفراد الذين يتعرضون للتمييز ضدهم أو من يتم تقييم ثقافتهم بأقل من قيمتها من قبل الغالبية المهيمنة. ويأتي كل موقف في صيغ مختلفة، ولكن بدلاً من الاختيار ميكانيكياً من خلال هذا، أود استكشاف التحديات العامة التي تفرضها الحركات النسائية والتعددية الثقافية على الأفكار الواردة في الفصول السابقة.

دعونا نبدأ مع مسألة القوة السياسية والسلطة السياسية وبعبارة أخرى افترض أنه على الأقل في المجتمعات الحديثة عندما نسأل عن الشكل الذي ينبغي أن

تأخذه السلطة السياسية، فإننا نسأل عن الكيفية التي ينبغي أن تشكل بها الدولة. ولكن العديد من الحركات النسائية قد تحدت هذه الطريقة في فهم السياسة. وقد جادلت أنها تمثل إشكالية -إن لم تكن مستحيلة- لرسم خط فاصل بين المجال العام -حيث يشارك الناس في العلاقات السياسية بعضهم مع البعض- والمجال الخاص – حيث تكون العلاقات غير سياسية. وبعبارة أخرى، فهم يرون السياسة باعتبارها ظاهرة أكثر انتشاراً بكثير، ظاهرة تمس كل جانب من جوانب حياتنا. وقد تم تلخيص هذا التحدي في شعار "شخصية سياسية". ويترتب على ذلك أنه إذا أردنا أن نتحدث عن السلطة السياسية، علينا ألا نتحدث فقط عن السلطة التي تمارسها الدول على رعاياها، ولكن أيضاً عن السلطة التي يمارسها الرجال على النساء.

وما يزعزع هذا التحدي هو الحقيقة التي لا شك فيها بأن الرجال – ليس فقط في الماضي ولكن حتى اليوم إلى حد ما- مارسوا السلطة على النساء. لقد فعلوا ذلك جزئياً عن طريق الإبقاء عليهن غير مستقلات اقتصادياً -فمن أجل البقاء على قيد الحياة اضطرت النساء إلى الاعتماد على معيل ذكر- وجزئياً عن طريق إصدار أفكار حول الدور المناسب للمرأة في الحياة والذي قبلته المرأة نفسها، وجزئياً عن طريق القوة البدنية المحضة -التهديد بالعنف إذا عصين أوامر الذكور. تعتبر هذه ادعاءات عامة حول العلاقات بين الجنسين، ولم تقل أن كل رجل كفرد استخدم جميع الوسائل الثلاث للسيطرة على المرأة – فغالباً ما قد وجدت النساء وسائل للقتال مرة أخرى- لكنهن ظللن عند نقطة ما تحت نوع من السلطة التي ظلت غير مرئية عادةً في الفلسفة السياسية. وعندما كتب فلاسفة سياسيون مثل هوبز عن الصراع على السلطة وكيفية السيطرة عليها، فقد فكروا في العلاقات بين الرجال - كما لو أن قضية العلاقات بين الجنسين قد تم حلها.

ومع ذلك، فإنه لا يتبع بالضرورة أنه علينا البدء الآن في التفكير في هذه

العلاقات باعتبارها علاقات سياسية. وعلى الرغم من أن السياسة تكون حول السلطة -حول من ينبغي أن تكون عليه، وكيف ينبغي السيطرة عليها- فلا تمثل كل علاقة سلطة علاقة سياسية. ولنتناول بعض الأمثلة المألوفة؛ السلطة التي يتمتع بها المعلم على تلاميذه، وسلطة صاحب العمل على العاملين لديه، والسلطة التي يتمتع بها القائد على جنوده. في كل حالة يمكن أن يجبر الطرف الأول الطرف الثاني على التصرف بالطرق التي يريدها، وذلك جزئياً من خلال ممارسة السلطة التي تم قبولها طواعية، وجزئياً من خلال كونه قادراً على التهديد ببعض العواقب — الاحتجاز، الطرد من العمل، محكمة عسكرية — إن لم تطاع التعليمات. فلماذا إذاً لا تعتبر هذه العلاقات سياسية؟ نحن بحاجة إلى التفكير فيما يجعل السياسة جزءاً مميزاً من حياة الإنسان. أولاً، على الرغم من أنها تنطوي على اتخاذ القرارات وإنفاذها، فإنها تنطوي على وضعها بطريقة معينة - إعطاء الأصوات المختلفة والمصالح المختلفة فرصة لإسماع صوتها. ليست بالضرورة لأنها ديمقراطية -يمكن أن تكون هذه سياسة في المحاكم الملكية- وليس بالضرورة لنقائها أخلاقياً —حيث يأتي فيها التهديدات والمساومة وكذلك المناقشة والجدل. ولكن حينما يوجد دكتاتور يستطيع فرض إرادته دون الحاجة للاستماع إلى أي أصوات أخرى أو استشارة الأطراف المعنية، فلا توجد سياسة. ثانياً، يحتمل أن تكون السلطة السياسية تمس كل جانب من جوانب الحياة البشرية. وعلى الرغم من أنه يمكننا وضع حدود لذلك بل وينبغي علينا ذلك- علينا تحديد مجالات الحرية الشخصية التي يتوقف عندها تدخل القرارات السياسية، إن تحديد هذه المجالات يعتبر عملاً سياسياً. كما أن السياسة وسيلة تمكننا من تحديد السلطات التي يستطيع الأفراد في مختلف مناحي الحياة بسطها. إنها مسألة قرار سياسي للمدى الذي ينبغي أن تمتد إليه سلطة المعلم على التلاميذ، وما ينبغي أن تكون حقوق وواجبات كل من أصحاب

العمل والعمال، وما ينبغي السماح به للقادة وما لا ينبغي السماح به في سياق إدارة جيش.



13. ثمن تحرير المرأة: القبض على سوفرجت إميلينت بانكهورست خارج قصر باكنغهام، 1914.

إذا كانت للسياسة هذه السمات المميزة، يمكننا إذاً أن نضع التحدي النسائي للسلطة السياسية في شكل مختلف. فما تشير إليه الحركات النسائية هو أن العلاقات بين الرجل والمرأة ليست طبيعة سياسية بشكل فطري *فشلت السياسة* في معالجتها. ولم تحدد السلطة السياسية –بالشكل الذي تم تشكيلها عليه حتى الآن– مؤشرات كافية عن العلاقات الحميمة الخاصة القائمة بين الجنسين.

فقد فشلت بعدد من الطرق: فلم تعط النساء الأمن المادي الكافي، ولا سيما الحماية ضد العنف المنزلي، ولم تضمن تمتع المرأة بحقوق متساوية مع الرجل في عدد من المجالات الهامة للحياة، ولم تقدم للنساء الحرية الشخصية الكافية (سوف أبحث في وقت ما عما يعنيه هذا). وتعتبر هذه الإخفاقات السياسية هي ما سمح للرجال بممارسة السلطة على النساء في حياتهن الشخصية، وسبب واضح لاستبعاد المرأة تماماً تقريباً لقرون عن السياسة بالمعنى التقليدي.

يقودنا هذا مباشرة إلى انتقادات الحركات النسائية والتعددية الثقافية للديمقراطية كما تمارس في الوقت الراهن، ولكن قبل النظر في ذلك أريد أن ننظر عن كثب في قضية الحرية. عادةً ما تُفهم الحرية فيما يتعلق بمجال حماية التصرف الذي يكون فيه لكل شخص الفرصة والوسائل لاتخاذ القرار حول كيف يعيش حياته الخاصة. وقد تحدت الحركات النسائية -وحجج مماثلة من أنصار التعددية الثقافية- هذه الفكرة بطريقتين. الأولى، أنهم قد جادلوا بأن المرأة هي في الواقع أقل حرية بكثير في المجال الخاص مما يفترض الفلاسفة السياسيون عادةً. والثانية، جدلهم بأن السلوك الذي قد يبدو "ذاتي" محض -على حد تعبير ميل- يمكن أن يكون له في الواقع آثار مدمرة على مصالح المرأة .

ورأينا أن الحرية تنطوي على وجود مجموعة من الخيارات المفتوحة للشخص، ولكن لديها أيضاً القدرة على الاختيار بينها. وفي الماضي، كان من الواضح أن الخيارات المفتوحة أمام الغالبية العظمى من النساء محدودة للغاية؛ فلم يكن لديهن خيار سوى الزواج، وتربية الأطفال، والعمل سواء داخل الأسرة أو في عدد محدود من المهن التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بها. وقد شهد القرن العشرون تغييراً جذرياً في هذا الجانب الخارجي من حرية المرأة؛ فلم تعد فقط المهن كلها تقريباً متاحة رسمياً على الأقل أمام النساء، ولكن هناك الآن خيارات حقيقية في مجال العلاقات الشخصية -سواء في الزواج، والانخراط في العلاقات الجنسية المطلقة، وإنجاب أطفال، وهكذا. لا يعني هذا أنهن يتمتعن بحرية *مساوية* لحرية الرجل في جميع هذه النواحي، لأن الحرية -كما رأينا مرة أخرى- تعتبر أيضاً مسألة تثقل كاهل

صاحبها بالتكاليف المتعلقة بمختلف مسارات العمل، وكثيراً ما كان على النساء تحمل تكاليف إضافية عندما –على سبيل المثال– قرن الجمع بين مهنة مع تربية الأطفال. ومع ذلك، فالمسألة الأكثر صعوبة تتعامل مع الجانب الداخلي من الحرية –القدرة على الاختيار.

وقد قالت الحركات النسائية إن المرأة لا تزال تستعبدها المعايير الثقافية الراسخة في مجتمعها حتى بعد أن أصبحت غير مضطرة جسدياً للامتثال لها. ينبغي أن تعمل هذه القواعد خصوصاً مع الكيفية التي ينبغي أن تبدو عليها المرأة، وكيف يجب أن تتصرف، وأي نوع من العلاقة ينبغي أن تنشئها مع الرجال، وهلم جرا. وتصبح هذه المعايير جزءاً لا يتجزأ من نفسية المرأة في مرحلة مبكرة من الحياة، ويصعب جداً تحديها في وقت لاحق. ومن الواضح أن المرأة لا تصنع خيارات حقيقية في العديد من مجالات الحياة –في العمل، والدين، ونمط الحياة بالمعنى الواسع– ولكنها دائماً تقريباً ما تكون ضمن الحدود التي وضعتها أفكار الأنوثة السائدة. وقد يؤدي هذا إلى نتائج مدمرة —حيث قد يؤدي هاجس المظهر الجسدي على سبيل المثال إلى فقدان الشهية بين الفتيات في سن المراهقة، وقد تقود المعتقدات حول الأدوار المنزلية للرجال والنساء المرأة إلى أن تقوم بتقسيم الأعمال المنزلية تقسيماً غير عادل بشكل مخيف، وهكذا دواليك.

وما يجعل معالجة هذه القضية صعباً بحق هو أنها أصبحت متشابكة مع قضية أخرى وهي اختلاف الحركات النسائية نفسها حول ما إذا كان للرجال والنساء في الأساس طبيعة مشتركة، أو ما إذا كانت هناك اختلافات عميقة بينهما مما يعني أنه دائماً ما سيكون هناك تناقضات في الطريقة التي يفضل الرجال والنساء أن يعيشوا حياتهم بها. وإن صح هذا، فلا ينبغي علينا إذاً التسرع في افتراض أنه عندما تختار المرأة أن تتبع قواعد ثقافية معينة، تكون هذه الخيارات زائفة. وهذا لا يعني أنه علينا أن نقبل القواعد التي تقود الفتيات في سن المراهقة لتجويع أنفسهن، على سبيل المثال. ولكن من الممكن على الأقل أن يكون متأصلاً في طبيعة المرأة أن تشعر بالقلق حيال مظهرها أمام الرجال، وفي هذه الحالة فإنه لا

يضر حريتها أن تعرض الخيارات التي تقوم بها في هذا الجزء من الحياة نمطاً مختلفاً من اختيارات الرجال.

كيف يمكننا اتخاذ قرار حول ما إذا كانت الاختلافات الملحوظة بين الذكور والإناث في الاختيار هي مجرد نتيجة للقواعد الثقافية التي يمكن أن تتغير، أو ما إذا كانت تعكس الاختلافات المتأصلة لدى الجنسين؟ تعتبر هذه قضية معقدة قد يكون أكثر الاتجاهات حكمة هو اتباع جون ستيوارت ميل والبقاء على غير علم. وكما كتب ميل في مقاله خضوع *المرأة* *The Subjection of Women* (أحد الأمثلة القليلة جداً من الفلسفة السياسية النسائية قبل القرن 20):

أنا أنكر أن أي شخص يعرف -أو أنه قد يعرف- طبيعة الجنسين، طالما لم ينظر إليهم إلا في علاقتهم الحالية بعضهم مع البعض. وإذا كان قد وجد الرجال في أي وقت مضى في المجتمع دون النساء -أو النساء دون الرجال- أو إذا كان هناك مجتمع من الرجال والنساء كانت فيه النساء لا تخضع لسيطرة الرجال، وهو أمر قد يكون معروفاً بشكل إيجابي عن العقلية والفروق المعنوية التي قد تكون كامنة في طبيعة كل منهما.

وطالما أننا نفتقر إلى هذه الأدلة، فلدينا سبب وجيه للتأكد من أن الظروف الخارجية للحرية هي نفسها للرجال والنساء؛ أي أن الخيارات متاحة لهم، والتكاليف هي نفسها. وحتى فيما يتعدى ذلك، يجب علينا أيضاً محاولة كسر عقد من المعايير الثقافية السائدة حول الكيفية التي يجب على الرجال والنساء على التوالي أن يتصرفوا بها، أو بدلاً من ذلك إذا كان علينا أن نحاول ضمان تقييم القواعد تقليدياً للإناث كما يتم تقييم القواعد تقليدياً للذكور —وهذا كما أقول لا يزال موضع خلاف شديد بين الحركات النسائية أنفسها.

كما تواجه الأقليات الثقافية –الجماعات التي تختلف هويتهم الدينية أو الإثنية عن الأغلبية في المجتمع– عقبات أمام الحرية الشخصية. وعلى الرغم من ذلك، في المجتمعات الليبرالية الحديثة، لديهم نفس المجموعة الرسمية من الفرص التعليمية والوظيفية كأعضاء من الأغلبية، وغالباً ما تكون هناك تكاليف خاصة تتعلق باتباع هذه الخيارات. فعلى سبيل المثال، قد يتم تعيين وظيفة بطريقة سيكون أمام من يمثلون الأقليات صعوبة في مطابقة المواصفات؛ فقد يكون هناك شروط حول الملبس تتعارض مع قواعد اللباس الديني أو التقليدي، وقد يتم تنظيم أسبوع العمل بطريقة غير متوافقة مع الممارسات الدينية –لنقل إذا كان من المطلوب عمل الوعظين في عيد ديني– وهلم جرا. ويجادل أنصار التعددية الثقافية أنه يجب أن تكون الفرص متساوية في أكثر من الناحية الرسمية. المشكلة هنا هي أن التكاليف ذاتها قد تبدو مسألة اختيار. وإذا اخترت –لأسباب دينية– عدم أكل لحم الخنزير على سبيل المثال، فمن الواضح أنه لا وجود لقيود على حريتي؛ فالتقييد مفروض ذاتياً. وبالتالي، كيف يختلف الأمر إذا —نتيجة إصراري على ارتداء نمط معين من اللباس– لم يوفر لي العديد من أرباب العمل وظيفة ما؟ يمكنني عدم اختيار الملابس من هذا النوع.

ولمعالجة هذه المشكلة، نحتاج لاتخاذ قرار ما إذا كان الزي –وفي الواقع أي نوع آخر من مواصفات الوظيفة– هو من الأمور الأساسية بالنسبة للوظيفة التي ننظر فيها. وفي بعض الحالات، قد تفرض شروط ملبس لأسباب تتعلق بالسلامة. وفي حالات أخرى قد

تتضمن مسألة جمالية؛ فالممثلين و الراقصين، على سبيل المثال، يجب أن يكونوا على استعداد لارتداء ما اختاره مصمم الإنتاج. ولكن إذا لم يتعد الرمز كونه عرفاً، يمكن أن تدعي الأقليات الثقافية إذاً مع التبرير أنه ما لم يتم التخلي عنها أو تخفيفها فإن حريتهم في الاختيار المهني تكون محدودة. (وبطبيعة الحال، يجب عليهم أيضاً إثبات أن ضرورة لباسهم الخاص لها جذور ثقافية عميقة، بحيث يجعل من التخلي عنه أمراً يصعب على الأفراد تبريره عند السؤال).

وبالتالي، فإننا نرى كيف وأن تحديات الحركات النسائية والتعددية الثقافية قد تجبرنا على إعادة النظر ليس في فكرة الحرية ذاتها، ولكن في فهمنا للظروف التي يكون بموجبها الناس أحرار حقاً في اختيار طريقهم في الحياة. وينطبق الشيء نفسه عندما ننظر إلى حدود تلك الحرية. وبالتالي لا "يراعي الآخرين" وفقاً لتعريف ميل، وقد تصبح أكثر من ذلك إذا أجبر من تأثروا به لتغيير سلوكهم نتيجة لذلك. قد ترغب الحركات النسائية والتعددية الثقافية في دفع هذه الحجة إلى أبعد من ذلك، فسوف يدعون –على سبيل المثال– أن الطريقة التي يتم بها تصوير النساء والأقليات الثقافية –خاصة في وسائل الإعلام الشعبية– يمكن أن يكون لها انعكاسات كبيرة على الطريقة التي تتم معاملتهم بها بشكل عام. فإذا تم تمثيل المرأة كأداة للمتعة الجنسية على سبيل المثال، أو تصوير السود على أنهم مجرمون أو تجار المخدرات، فإن هذا سوف يؤثر –ربما دون وعي– على سلوك من يتعاقدون معهم على الوظائف أو يتخذون قرار الترقيات. وهذا يعني أن حرية التعبير يجب أن تكون محدودة أكثر مما كنا نعتقد سابقاً، وينبغي منع التعبير الذي يضر بمصالح الفئات الضعيفة. وقد دعت بعض الحركات النسائية لهذا السبب إلى حظر المواد الإباحية، وجادل ممثلي الأقليات الدينية حول قوانين الإلحاد التي تحظر تصريحات مهينة عن دياناتهم، كما فعل بعض المسلمين بعد نشر سلمان رشدي روايته *آيات شيطانية* *The Satanic Verses*.

تثير هذه المطالبات مشاكل بالنسبة للمجتمعات التي تلتزم بقوة بالحرية الفردية. وبعد كل شيء، ألا تكون الحرية ذات قيمة كبيرة نظراً لأنها تتيح للناس الطعن في

الاتفاقيات –للصدمة والغضب– وبهذه الطريقة تجعل بعض الناس يسألون الآخرين عن معتقداتهم القائمة؟ كيف يمكننا أن نحيي التعبير أو السلوك الذي يسيء لإحدى المجموعات، ومن ثم الالتفات ومحاولة منع التعبير أو السلوك الذي يسيء لمجموعة أخرى؟ ونتيجة لصعوبة رسم الخط الفاصل بين أشكال التعبير التي تصدر على الرغم من كونها مسيئة للبعض وأشكال التعبير التي هي مجرد هجوم، فإننا قد نخلص إلى أن القانون هو أداة حادة في هذا المجال؛ فالناس بصفة عامة ينبغي أن يترك أمرهم ليحكموا على أنفسهم حول أي التعبيرات مقبولة وأيها ليس مقبول، مع استثناءات فقط للحالات الشديدة مثل الخطاب العنصري في الأماكن العامة. وهذا لا يستبعد النقاش العام حول هذه القضايا، والذي من الممكن أن يجعل الناس أكثر وعياً حول ما يراه غيرهم من ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة هجوماً أو إهانة. وفي المجتمع المتعدد الثقافات يعتبر الاحترام واسع النطاق للقيم الثقافية للفئات الأخرى مسعى مهم. وفي نفس الوقت من المهم عدم الاستسلام لإضعاف الصواب السياسي. وبما أن الثقافات تحتوي على عناصر معادية للحرية والمساواة –خاصة الحرية والمساواة للمرأة– ينبغي ألا نتردد في قول ذلك بقوة، حتى لو كان هذا يعني ارتكاب مخالفة.

أنتقل الآن إلى مسألة الديمقراطية. في المجتمعات التي يجري فيها الاقتراع العام، كانت قضية رئيسية بالنسبة لكل من الحركات النسائية والتعددية الثقافية والغياب النسبي للمرأة وممثلي الأقليات الثقافية من المجالس التشريعية. فلماذا هذه المسألة؟ وعلى الجانب الآخر، ثمة من يقول أن ممثليهم يقوم بانتخابهم جميع ناخبيهم، ويكونوا مسؤولين أمامهم، وذلك حتى إذا كان هناك عدد قليل من النساء وأفراد الأقليات موجود في الواقع، وسيظل يطعن في مصالحهم ومخاوفهم الرجال (البيض) الذين يمثلونهم. وبعبارة أخرى، فإن آليات المساءلة هي ما يهم، وليس من يتم اختياره للجلوس في البرلمان أو الكونجرس.



14. المسلمون يحرقون رواية *آيات شيطانية* في برادفورد، المملكة المتحدة، 1989.

يطل هذا الرد على حقيقة أنه في الديمقراطيات كما هي موجودة في الوقت الحاضر، لدى الممثلين المنتخبين قدراً كبيراً من الحرية لاتخاذ القرار في القضايا التي لم يسبق أن أعطي لناخبيهم فرصة للنطق بها. وإذا كان هذا سيحدث فقد يكون الاهتمام بمسألة من تم اختياره لتمثيلهم أقل. ولكنها الآن تمثل جانباً جيداً، وتعتبر الحجة لزيادة تمثيل المرأة والأقليات هو أن هناك قضايا هامة من الصعب جداً بالنسبة لأولئك الذين لا ينتمون إلى هذه الجماعات فهم وجهات نظر ومصالح أولئك الذين لا ينتمون بالكامل. لذلك -على سبيل المثال- إذا وصلت مسألة حول الممارسة الدينية إلى البرلمان أو الكونجرس -لنقل تتعلق بحالة من التمييز في

العمل- فمن المهم أن يكون هناك من الحاضرين من يمكنه تفسير معنى هذه الممارسة، ومركزيتها أو خلاف ذلك للحياة الجماعية في المسألة، وهلم جرا. وينطبق الشيء نفسه عندما تنشأ مسألة مثيرة للقلق محددة للنساء، مثل قضية حول إجازة الأمومة أو رعاية الأطفال.

وليس من الضروري أن التمثيل يجب أن يكون متناسباً بشكل صارم مع عدد السكان. وما يهم هو أن يكون كل منظور هام ممثلاً بشكل كاف في الهيئة التشريعية. يلي هذا وصفي السابق للديمقراطية كنظام للوصول إلى القرارات السياسية عن طريق المناقشة المفتوحة بين جميع المعنيين. ويفترض هنا أن يكون الأشخاص المعنيين على استعداد للاستماع إلى حجج الجانب الآخر، ووزنها باستخدام معايير الإنصاف، وتغيير وجهات نظرهم وفقاً لذلك. وبالطبع لا تعمل الديمقراطيات دائماً هكذا، ولكن بالنسبة لجماعات الأقليات بصفة خاصة من المهم أنه ينبغي عليهم فعل هذا قدر الإمكان. وبعد كل هذا، فإنهم أقليات. وإذا صوت الجميع فقط وفقاً لمصلحتهم الإقليمية، لا بد وأن تخسر الأقليات؛ فقوة الحجة هي سلاحهم الوحيد.

وقد تحدى هذا الرأي بعض الحركات النسائية والتعددية الثقافية، والذين يزعمون أن فكرة تحديد المسائل بحجة مسببة يتحيز للنظام في صالح أولئك البارعين بالفعل في هذا النوع من المناقشة. ويقولون أن النساء والأقليات قد تحتاج إلى الاستفادة من أكثر أشكال التعبير حماسية لتقديم قضيتهم، كما يشيروا إلى أن بعض القضايا يجب أن تكون محفوظة للمجموعات التي لها أكبر حصة فيها، بحيث ينبغي ترك المسائل حول الحقوق الإنجابية -الإجهاض ومنع الحمل وما إلى ذلك- للمرأة وحدها لتقرر فيها. ومع ذلك، فإن المشكلة هنا هي أن الكثير من القضايا التي تهم المرأة والأقليات الثقافية بعمق هي أيضاً مصدر قلق كبير للجماعات الأخرى. ويعتبر الإجهاض أحد الحالات الواضحة. ومع ذلك قد يفكر أحد المخدوعين أن

هذا مصدر قلق للنساء فقط، فمن الواضح أن الجماعات الدينية على وجه الخصوص هي أيضاً قلقة للغاية، حيث تعتبر أن إجراء الإجهاض ينطوي على تدمير لروح الإنسان. ولا يمكن للمرء تنحية هذا الاهتمام ببساطة ما لم يكن أحد على استعداد لتنحية جميع المطالبات الثقافية الأخرى القائمة على أساس ديني بنفس الطريقة. وبالتالي فإن السبيل الوحيد لإحراز تقدم هو محاولة العمل، من خلال الحوار والنقاش، لاتخاذ موقف بشأن الإجهاض بحيث يكون مقبولاً بالحد الأدنى على الأقل من الجانبين المتقابلين، وهو ما يؤكد مرة أخرى على أهمية وجود مجموعة كاملة من وجهات النظر الممثلة في الهيئة ذات سلطة اتخاذ القرار.

نأتي إلى مسألة العدالة: كيف تحدت الحركات النسائية والتعددية الثقافية أفكار العدالة الاجتماعية السائدة، وكيف يجب علينا الرد على هذه التحديات؟ أريد أن أركز هنا على قضيتين تحديداً هما: العدالة المحلية – العدالة بين الرجل والمرأة في الحياة الأسرية – والتمييز الإيجابي –التدابير الرامية إلى تفضيل النساء والأقليات العرقية في الحصول على التعليم العالي والوصول لسوق العمل.

تتعلق العدالة الاجتماعية بالطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية والسياسية الفوائد والتكاليف بين الأفراد. وكان التركيز تقليديًا على نظام الملكية والضرائب، وعلى توفير الدولة للرعاية الصحية والتعليم، وهكذا دواليك. ولكن هل يمكننا تقييد انتباهنا بالآثار التوزيعية لهذه المؤسسات العامة؟ تجادل الحركات النسائية بأن علينا أيضاً النظر إلى ما يحدث داخل وحدة الأسرة، لنرى كيف يوزع ذلك الفوائد والتكاليف، وأيضاً لمعرفة ما يترتب عليه من أثر على التوزيع على نطاق أوسع من فرص العمل، والدخل، وهكذا دواليك. وبشكل أكثر تحديداً يقولون أنه بدون العدالة المحلية لن تتحقق العدالة الاجتماعية للمرأة.

ويتفق الكثيرون اليوم أن الأسرة تاريخياً عاملت المرأة معاملة مجحفة – وضعتهن بشكل أو بآخر تحت رحمة رجال القوم الذين ليس من المتوقع فقط أن

يقوموا بالقليل جداً من العمل في المنزل، ولكنهم أيضاً يسيطرون على الشؤون المالية للأسرة بحكم وضعهم كعائل للأسرة. ولكن قد يبدو أن المرأة الآن حصلت على استقلالها في المجال العام -اكتسبت الحقوق القانونية، والحقوق السياسية، والمساواة في الوصول إلى سوق العمل- وقد تغيرت العلاقات بين الرجال والنساء في السياقات المحلية أيضاً بشكل عميق؛ فأصبحوا يتفاعلون الآن على وجه المساواة. وبعبارة أخرى، بمجرد تحقيق العدالة الاجتماعية (بالمعنى المألوف) للنساء، ستتبعها العدالة المحلية. ولكن هذا الاعتقاد المتفائل لم يتجلى في الممارسة: فقد تحسن وضع المرأة بلا شك في كثير من النواحي، ولكن لا يزال هناك قدر كبير من عدم المساواة، لا سيما في الطريقة التي يتم بها تقاسم العمل المنزلي بين الرجل والمرأة. حتى عندما يعمل كلا الشريكين بدوام كامل، لا تزال النساء تنفرد بنصيب الأسد من المهام المنزلية. وعلى افتراض أن هذه المهام مرهقة (هل من أحد يستمتع فعلاً بالكنس أو الكي؟)، فهذا لا يبدو عادلاً.

كما تعاني النساء من حقيقة أنه عندما يولد الأطفال فإنها في كل الحالات تقريباً تأخذ راحة من الوظيفة أطول من الرجال، وغالباً ما يعدن إلى سوق العمل لتولي العمل بدوام جزئي، أو بأي حال التقدم في سلم الترقية بسرعة أقل من نظرائهن من الرجال. يبدو هذا -بقدر التمييز الجنسي العلني- شارحاً للحقيقة الملحوظة في كثير من الأحيان بأن النساء يتقاضين أقل مما يتقاضاه الرجال بانتظام، كما أن تمثيلهن في المستوى الأعلى من مختلف المهن ضعيفاً (هناك عدد قليل جداً من النساء يعملن رؤساء تنفيذيين وقضاة وأساتذة جامعات، إلى آخره).

ولكن ينبغي ألا نتسرع في استنتاج أنه نتيجة للوضع غير المتكافئ في بعض النواحي بين الرجال والنساء في نهاية المطاف، يجب أن يكون هذا ظلماً. فبعد كل شيء، على الرغم من أن بعض النتائج غير متكافئة إلا أنها عادلة نوعاً ما- على سبيل المثال عندما تعكس الخيارات المختلفة للناس. لذلك فالرد الذي نحتاجه للنظر

في الأدلة التي عرضتها للتو هو أن النساء قد وافقت على الترتيبات التي تظهر وأنها تعمل في غير صالحهن – ترتيبات قد قبلتها كجزء من صفقة الأسرة –إذا جاز التعبير– بحيث ينبغي عليها أن تقوم بمعظم الأعمال المنزلية، وأن تحقق تألقاً في العمل أقل مما يحققه شركائهن الذكور.

لماذا قد يكن وافقن على هذا؟ ربما لأن هناك معايير لا تزال موجودة حول دور كل من الرجال والنساء والقواعد التي تخبرنا أن المرأة عليها مسؤولية خاصة تجاه المنزل وتربية الأطفال، في حين تقع على الرجال مسؤولية خاصة لكسب الدخل خارج المنزل. ولذلك، على الرغم من أنه من الناحية العملية يتم توظيف الغالبية العظمى من النساء في سن العمل في سوق العمل، هناك ميل لأن ينظر كلا الجنسين إلى عملهم كنوع من المكافأة، وشيء يضاف إلى مسؤولياتهما الأساسية. ولكن حتى لو شاركت المرأة في هذا المنظور، فمن الواضح أنه يعمل ضدهن من حيث التوازن بين التكاليف والفوائد. والقاعدة هي أن البقايا من سن مبكرة، وكونها احتضنت بحرية لا يكفي لجعلها عادلة (حتى العبيد كانوا يعرفون بقبول المعايير التي تبرر العبودية).

وتوضيح عدم تحقق العدالة المحلية في مجتمعنا هو شيء يخبر بشكل أكثر إيجابية أن الإنصاف المطلوب داخل الأسرة أصعب. هل علينا الإصرار على أن المساواة في تقاسم التكاليف والمنافع يجب أن تكون القاعدة لجميع الأزواج، أم أن هناك مجالاً يعمل فيه الناس بترتيبات مختلفة وفقاً لظروفهم؟ ربما بمجرد اختفاء القواعد القديمة حول المكان المناسب للمرأة، سوف يحقق مبدأ الاتفاق الحر ذاته. فكما رأينا، تصر بعض الحركات النسائية على أن هناك خلافات عميقة بين الرجل والمرأة، وخاصة فيما يتعلق بدورها في تربية الأطفال، وتنظر إلى المساواة التامة إجباراً للنساء على التصرف بطرق تنكر طبيعتهن كأمهات. يعتبر ذلك إلى هذا الحد صحيح، فالمساواة في العلاقات المحلية يجب أن تكون متوافقة مع المرونة في الحياة

الأسرية، حيث يمكن للشركاء اختيار تقسيم العمل داخل المنزل وخارجه وفقاً لتفضيلاتهم وقدراتهم الفردية.

وأخيراً، ننظر إلى القضايا التي أثارها العمل الإيجابي والسياسات الإيجابية للتمييز. لقد تحدى كل من الحركات النسائية والتعددية الثقافية الأفكار التقليدية حول المساواة في الفرص، والتي تعني أنه عندما يتم اختيار الناس للوظائف أو شغل أماكن في الكلية، يجب أن يكون هذا بشكل صارم على أساس الجدارة. وبدلاً من ذلك -كما يقولون- قد تتطلب العدالة منا التميز الإيجابي لصالح المرأة أو أفراد الأقليات العرقية؛ بعبارة أخرى يجب أن تستند لجان الاختيار إلى عامل ترجيح يأخذ في الاعتبار ما إذا كان مقدم الطلب ينتمي إلى واحدة من هذه الفئات. وبالطبع تم تنفيذ هذه السياسات على نطاق واسع جداً، من قبل الجامعات وأرباب العمل، ولكنها تبقى مثيرة للجدل.

ونحتاج إلى التمييز بين نوعين من المبررات التي يمكن أن تعطى لسياسات التمييز الإيجابي؛ أحدها هو أن الطرق القياسية لقياس "الجدارة" - مثل الاعتماد على درجات الفحص أو نتائج الاختبار- تميل إلى التقليل من القدرة الحقيقية للمرأة أو أفراد الأقليات. قد يكون هذا نتيجة احتواء الاختبارات على تحيزات ثقافية خفية، أو لحصول من هم ضمن هذه الفئات على فرص أقل لاكتساب المهارات التي وضعت الاختبارات لقياسها- ونتيجة لذلك -مثلاً- وجود خلفية تعليمية أضعف. وحيثما يمكن البرهنة على ذلك -يكون أكثر قبولاً بكثير في حالة الجماعات العرقية المحرومة منه في حالة النساء، بالنظر إلى أن الفتيات التي تملن الآن إلى التفوق على الأولاد في المدرسة- تكون سياسات التمييز الإيجابي في الواقع وسيلة أفضل لتحقيق تكافؤ الفرص. وما من خلاف على مستوى المبدأ؛ فالحجة ببساطة حول أفضل طريقة لضمان أن يكون من يتم اختيارهم لشغل وظائف جيدة هم من يستحقونها حقاً.

ومع ذلك، هناك مبرر ثان يثير *بالفعل* قضايا المبدأ. يبدأ هذا من حقيقة أن النساء والأقليات العرقية ممثلة تمثيلاً ناقصاً إلى حد كبير في الوقت الراهن في المراتب العليا من المجتمع، ويعرض التمييز الإيجابي باعتباره أفضل وسيلة لإنفاذ هذا الحق. بعبارة أخرى، ينبغي أن يكون هدفاً هاماً للسياسة الاجتماعية ضمن أن يشغل العديد من النساء والسود والمسلمين —إلى آخره– مناصب رفيعة المستوى في مجال الأعمال التجارية، والمهن، والخدمة المدنية، وهكذا دواليك. ومن هذا المنظور، فإن العدالة الاجتماعية ليست مجرد معاملة عادلة للأفراد، فلديها عنصر هام قائم على المجموعة. وسيكون المجتمع العادل هو المجتمع الذي تمثل فيه جميع المجموعات الرئيسية في مختلف المجالات الاجتماعية بما يتناسب تماماً مع أعدادهم.

لنفترض صحة أن الفرص الفردية متساوية حقاً – كان الناس دائماً ما يتم اختيارهم لوظائف ومناصب أخرى على أساس الجدارة، ولهم نفس الفرصة لتطوير المهارات والقدرات التي تحتسب ميزة– ولكن مع ذلك تحولت المجموعات المختلفة في المجتمع إلى أن تكون مجموعات ناجحة بشكل أو بآخر عموماً، يشغل معظمهم المناصب العليا، والبعض الآخر يرقد في القاع. هل يمكن أن نقول أن المجموعات التي كانت أقل نجاحاً كانت ضحايا ظلم المجموعات؟ ليس إذا اختار أعضاؤها بوعي عدم التقدم لفرص عمل أفضل، لنقل لأسباب ثقافية. ولكن هذا يبدو غير محتمل بوجه عام (قد تكون هناك وظائف معينة تجدها الجماعات غير مناسبة لأسباب ثقافية). وثمة تفسير أكثر احتمالاً وهو أن الجماعات التي تميل تاريخياً لشغل وظائف متدنية يكون لدى أعضائها توقعات منخفضة وشعور ضئيل من احترام الذات، وبالتالي يعتقد عدد قليل من أعضائها أن فرصتهم في الارتقاء في السلم الوظيفي ضئيلة –لذلك يفضلون عدم المحاولة.



15. وئام تعدد الثقافات: من كرنفال نوتينج هيل، 1980.

ينبغي أن يشغلنا هذا الوضع. فمن السيء سواء بالنسبة للجماعات المعنية، بل والمجتمع كله أن يكون وضعهم متدن وألا يغتنم الأفراد الفرص التي قد يحصلوا عليها. قد تساعد سياسات التمييز الإيجابي، من خلال إظهار ما يقدر عليه أعضاء الأقلية بمجرد إعطائهم دفعة مبدئية –لنقل مكان في جامعة جيدة. يمكن أن يكون مثل هؤلاء الناس بمثابة قدوة لتشجيع الآخرين على أن يحذوا حذوهم. لذلك، ربما يمكن تبرير مثل هذه السياسات –بشكل متوازن– من حيث آثارها الشاملة (ربما يضرب الأمريكيين من أصل أفريقي أفضل مثال على ذلك). ولكن هذا لا يعني أنه مطلوب على سبيل العدالة، أو أن الجماعات ذات التطلعات المنخفضة ومستويات الإنجاز المنخفضة يمكن وصفها بأنها ضحايا الظلم من هذا المنطلق وحده. وفي الواقع قد يكون هناك تعارض حقيقي بين القيم هنا –بين معاملة الأفراد بالعدل، وضمان اندماج الجماعات الإثنية وغيرها إدماجاً كاملاً في حياة المجتمع الأوسع. وقد ذكرت قرب بداية الكتاب أن الفلاسفة السياسيين يجب عليهم مقاومة الإغراء –مثل السياسيين– لفرض أن السياسة التي كانوا يحبذونها لا تنطوي على أي تضحية من القيم الأخرى. وهنا يجب علينا أن نستنتج أن التمييز الإيجابي لا يكون

عدلاً إلا عندما يكون مسألة ضمان عدالة حقيقية بين الأفراد –الكشف عن جدارة حقيقية. وإذا تخطى الأمر ذلك، وأصبح وسيلة لرفع المكانة العامة لمجموعة واحدة على حساب الآخرين، فعلى الرغم من كونها مرغوبة بشكل عام، فإنها لم تعد مسألة عدالة.

لا ينبغي لنا أن نرى الحركات النسائية والتعددية الثقافية باعتبارها تشريداً لمسائل الفلسفة السياسية الراسخة، ولكن باعتبارها تطرح هذه الأسئلة بطرق جديدة. وآمل الآن أن أكون قد بررت تلك الملاحظة. وتعلمنا الحركات النسائية والتعددية الثقافية أن نفكر بطريقة مختلفة حول السلطة السياسية، والحرية، والديمقراطية، والعدالة، وتتحدى تحدياً خاصاً أن نقول كيف يمكن لهذه القيم أن تتحقق في المجتمعات ذات الثقافات المتنوعة والتي نتوقع أن تتم فيها معاملة النساء باعتبارهن متساويات مع الرجال. وتثري كتاباتهم الفلسفة السياسية وتجعلها على اتصال مباشر مع بعض أكثر القضايا إثارة للجدل في وقتنا الحاضر.

الأمم والدول والعدالة العالمية Nations، states، and global justice

قمنا باستكشاف بعض القضايا الأساسية حول *نطاق* كل من السلطة السياسية والعدالة. فسألنا عما جعل بعض العلاقات الإنسانية سياسية، والبعض الآخر لا، وسألنا عما إذا كان من الممكن تطبيق فكرة العدالة على العلاقة بين الرجل والمرأة في المجال المحلي، والعلاقات بين الجماعات الثقافية المختلفة داخل المجتمع ولكننا سوف نبحث الآن في المجال الخارجي وليس الداخلي. سوف نسأل عما إذا كانت الوحدات السياسية الأكثر علماً بها -الدول القومية- قد فقدت فائدتها الآن، وما إذا كان يتعين علينا التفكير في السياسة باعتبارها شيء يحدث على نطاق دولي أو حتى عالمي. كما سندرس ما الذي قد تعنيه العدالة على مستوى يتجاوز الدولة القومية: فيمكننا أن نفكر فيما يتعلق بالعدالة العالمية، وإذا كان الأمر هكذا، فيمكننا أن نفكر في المبادئ التي تطبق على هذا الصعيد والتي تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي تطبق داخل المجتمعات السياسية الوطنية؟

لا تعتبر هذه الأسئلة حول النطاق والحجم مجرد أسئلة تقنية. أما الأسلوب الذي يتفاعل به البشر بعضهم مع البعض فيتغير جذرياً أثناء تحولنا من مجموعات صغيرة تتعامل وجهاً لوجه حيث كل شخص يعرف الآخرين كأفراد، إلى مجتمعات كبيرة حيث تكون معرفتنا بمعظم الآخرين معرفة عامة فقط —فنحن نعرفهم فقط باعتبارهم أنواع أو فئات- ونكتسب معرفتنا بشكل غير مباشر، من خلال التقارير في وسائل الإعلام على سبيل المثال. ويجدر العودة للوراء قليلاً للنظر في الكيفية التي عملت بها مدينة سيينا في أيام لورنزيتي، رسام الجدارية. بالمقارنة مع الوحدات

السياسية التي تسيطر على العالم اليوم –الدول القومية– كان نطاقه صغيراً. أما وراء استقامة المدينة، كانت لسيينا ولاية قضائية على منطقة لا تزيد عن 30 ميلاً من نصف قطر مركزها، وتغطي المدن الصغيرة والقرى والأرياف. وقدر مجموع السكان في هذه الوحدة السياسية ليصل إلى الحد الأقصى وهو حوالي 100.000 شخص قبل انتشار الموت الأسود (الطاعون) عام 1348؛ حيث عاش حوالي نصفهم في المدينة نفسها، وكان أقلية فقط من السكان مؤهلين للحصول على الجنسية. لذلك كان لورنزيتي –الذي حملت لوحته الحكومة الجيدة والحكومة السيئة العديد من الميزات التي تحددها سيينا– يصور مجتمعاً سياسياً من شأن قادته السياسيين أن يكونوا معروفين شخصياً للكثير من المواطنين، والذين من شأنهم أن يراهم الناس من يوم إلى آخر يسيرون أعمالهم داخل أسوار المدينة. وقد استدعى المجلس العام – المكون من ممثلين من كل جزء من المدينة– من قبل منادي البلدة وبرنين جرس. وعندما وصفنا هذا كمجتمع سياسي، فإننا نعني ما نقول بالضبط.

وقد ظهرت الفلسفة السياسية كما نفهمها اليوم لأول مرة في هذه المجتمعات السياسية على نطاق صغير –وعلى الأخص في أثينا القديمة. هنا كان جسد المواطنين تحت رحمة مصائرهم، على الأقل طالما وأن الحياة الداخلية للمدينة مستمرة، لذلك كان هناك قدراً كبيراً من التركيز على طرح الأسئلة حول أفضل شكل من أشكال الحكم، وعن الصفات التي يجب أن يتحلى بها الحكام الجيدين، وحول معنى العدالة، وهكذا دواليك. وربما تكون دول المدينة من هذا النوع قد قدمت بشراً يتمتعون بأفضل فرصة لهم على الإطلاق ليحكموا أنفسهم جيداً – لتحقيق الحرية والعدالة والديمقراطية. فلماذا إذاً لم ينجوا؟ الجواب هو أن دول المدينة مثل أثينا وسيينا كانت دائماً عرضة لأن تتم السيطرة عليها وأن تستوعبها وحدات أكبر؛ وكان عليهم باستمرار أن يكونوا على استعداد للقتال من أجل الحفاظ على استقلالهم، وللقيام بذلك كان عليهم تشكيل تحالفات هشة مع المدن المجاورة، والتي

قد تنجح لبعض الوقت، ولكنها أثبتت على المدى الطويل عدم قدرتها على مقاومة الإمبراطوريات الأكثر مركزية؛ فاستسلمت أثينا لفيليب حاكم مقدونيا، أما سيينا – بعد الحفاظ على قدر من الاستقلال من خلال وضع نفسها تحت حماية الحكام القريبين مثل دوق ميلانو– فقد غزاها في النهاية الإمبراطور الإسباني شارل الخامس. ولم تفشل دول المدينة بسبب أوجه القصور الداخلي، ولكن بسبب الضعف الخارجي في مواجهة الجيوش الغازية.

أما الوحدة السياسية التي أثبتت قدرة على مقاومة القوة الإمبريالية في حين استمرت في تجسيد بعض من فضائل دولة المدينة فكانت الدولة القومية. وتشكلت هذه على نطاق أوسع بكثير –تشمل الملايين ممن يحتلون مساحة جغرافية واسعة– مع مؤسسات الدولة نفسها –البرلمان، والمحكمة، والحكومة، والقيادة العسكرية، إلى آخره– تتركز في العاصمة، ولكن لا يزال في وسعها المطالبة لتكون مجتمعاً سياسياً نتيجة اعتقاد أعضائه بانتمائهم إلى شعب أو أمة متميزة، منفصلة عن جيرانهم. وليحدث هذا، كان لابد من وجود وسائل الإعلام للاتصالات التي جعلت العديد من التجمعات التي تتألف منها الدولة القومية على اتصال بعضهم مع البعض، مع إخبار الناس بكل ما كان يفكر فيه ويفعله الآخرون. ولهذا السبب أطلق المؤرخ بنديكت أندرسون على الأمم "المجتمعات المتخيلة"، على عكس المجتمعات التي تعيش وجهاً لوجه، حيث يعتمد وجودها على العمل الجماعي من الخيال. وكان على الناس تعلم أن يعتبروا أنفسهم فرنسيين أو أمريكيين أو يابانيين، وليس فقط كأفراد أسرة أو سكان بلدة معينة.

ولكن هل تتواجد الأمم حقاً؟ أم أنهم لا يتصورون فقط بل يتوهمون تماماً؟ هل هناك أي شيء يميز حقاً من يعيشون على أحد جوانب الحدود الوطنية عن نظرائهم على الجانب الآخر؟ قال دين إنجي ذات مرة أن "الأمة هي مجتمع يوحده الوهم حول النسب والكراهية المشتركة لجيرانه". ومثل معظم الاقتباسات الجيدة،

يحتوي هذا الاقتباس على أكثر من ذرة من الحقيقة. فالهويات الوطنية في كثير من الأحيان لا تخرج عن العداء تجاه بعض المجاورين؛ فكون الشخص بريطانياً إنما هو مسألة عدم كونه فرنسياً، وكما هو الحال اليوم فكون الشخص اسكتلندياً يعني أنه ليس إنجليزياً، وكونه كندياً يعني أنه ليس أمريكياً. كما أن الأمم تنسج الأساطير حول أنفسها –أساطير عن الصفات الأخلاقية أو الثقافية الفريدة، وحول إنجازات عسكرية أو سياسية (أو رياضية) في ماضيها، وهكذا دواليك. ولا يقل الأمر فيما يخص الهوية الوطنية التي لا تعتبر مجرد وهم، وتخدم أغراض جيدة وكذلك سيئة. وتشترك المجموعات التي ندعوها أمم –في جميع الحالات تقريباً– في حالة وجود لغة مشتركة، وتاريخ من العيش معاً على مر الزمن، وسمات ثقافية يتم التعبير عنها ليس فقط في شكل أدبي ولكن أيضاً في البيئة المادية– في الطريقة التي بنيت بها البلدات والمدن، وفي نمط المناظر الطبيعية، وفي الآثار، وفي المباني الدينية، وما شابه ذلك. وعندما تأتي أجيال جديدة في تلك المناطق الثقافية والمادية المحيطة، فلا يمكن أن تساعد في أن تتشكل عن طريق هذا التراث المشترك –حتى لو كانوا متمردين ضد العديد من جوانبه.



16.حشد من الكنديين مؤيدي الوحدة الوطنية ضد انفصالية الكيبك، مونتريال 1995.

يعتبر تأثير الثقافة الوطنية قوي بشكل خاص في حالة الأمم التي لديها ولايات خاصة بها، وذلك لأن النقل الثقافي يتم هنا من خلال القوانين، والمؤسسات الحكومية، ونظام التعليم، ووسائل الإعلام الوطنية، وكذلك من خلال القنوات غير الرسمية المذكورة للتو. أما الأمة والدولة فيعزز كل منهما الآخر –يتم استخدام سلطة الدولة لتعزيز الهوية الوطنية، في حين يكون الناس المرتبطين معاً بهذه الطريقة أكثر استعداداً لقبول سلطة سياسية مشتركة والحشد للدفاع عنها عند تعرضها لهجوم. وهذا ما يفسر السبب في أن الدول القومية أثبتت ناجحاً نسبياً كوحدات سياسية: فهي كبيرة بما يكفي بحيث لا تبتلعها الجيوش الإمبراطورية، وفي الوقت نفسه يمكنها المطالبة بولاء أعضائها عندما تكون المقاومة أمر ضروري.

وبطبيعة الحال هناك جانب سلبي لهذا الولاء؛ فعند محاربة الدول القومية بعضها البعض –كما حدث في الحربين العالميتين من القرن العشرين– يمكن أن يتسبب ذلك في الموت والمعاناة على نطاق لم يكن وارداً في فترات سابقة، حيث غالباً ما كان من يخوض الحروب في المقام الأول هم الجيوش المرتزقة في خدمة الإمبراطوريات. لذلك من أجل الدفاع عن الدولة القومية كوحدة سياسية، لا يكفي تسليط الضوء على قدراتها العسكرية. ونحن بحاجة إلى أن نذكر المزيد حول ما يمكن تحقيقه سياسياً في مجتمع يرتبط أعضائه معاً عن طريق هوية مشتركة.

وأريد هنا تقديم اثنين من المزاعم: الأول هو أن هذه الهوية تزيد من احتمالية نجاح عمل الحكومة الديمقراطية. رأينا أن إحدى الصعوبات الكبيرة في السياسة الديمقراطية هو التوفيق بين الأغلبيات والأقليات –إقناع جماعة الأقلية بقبول قرار الأغلبية، وفي الوقت نفسه إقناع الأغلبية بعدم الاستعلاء على رغبات الأقلية أو مصالحهم بل محاولة استيعابهم عند التوصل إلى قرارات. وقد اقترحت أن أحد العوامل التي من المرجح أن يشجع ما يمكن أن نسميه "ضبط النفس الديمقراطي" كان الثقة بين الطرفين. وفي المجتمع الذي يثق فيه الناس عموماً بالآخرين، يكونوا

أقل قلقاً بشأن أن يجدوا أنفسهم أقلية في بعض القضايا، وأكثر استعداداً للسماح للأغلبية بتنفيذ قرارها، على أساس أنه لن يحدث ضرر كبير جداً لهم. وعند غياب الثقة أو تلاشيها -على النقيض من ذلك- من المحتمل أن يصبح كل قرار قضية حياة أو موت.

لننظر في قضية بسيطة: فلنفترض أن لدينا دستوراً ديمقراطياً، وأن الحزب الذي ننتمي إليه قد هزم للتو في الانتخابات العامة. هل ينبغي علينا تسليم السلطة كما يتطلب الدستور، أم أن نقوم بانقلاب ونعلن أن الانتخابات لاغية وباطلة؟ في تسليم مقاليد الحكم نعرض أنفسنا لنوعين من المخاطر. الأول هو أن خصومنا سوف يستخدمون قوتهم الجديدة لاضطهادنا، أو على الأقل اتخاذ تدابير تمييزية لصالح مؤيديهم. والثاني هو أنه على الرغم من الحصول على السلطة من خلال انتخابات ديمقراطية، فإنهم لن يحترموا الدستور، بحيث أنه بحلول تسليم السلطة الآن، فإننا نفرط في فرصة قد لا نحصل عليها أبداً. (وهذا ليس مجرد احتمال نظري. ومن المعلوم أنه في حالة الديمقراطيات الناشئة، فإن اللحظة الأساسية ليست هي الانتخابات الأولى، ولكن النقطة التي يهزم فيها الحزب الذي فاز في الانتخابات الأولى ويتخلى عن منصبه: ماذا سيفعل؟) ويعتمد استعدادنا لتحدي هذا الخطر على مقدار ثقتنا في من سيتولى السلطة الآن؟

ولإتمام الحجة، نحتاج إلى أن نسأل عما يزيد من احتمالية ثقة الناس في الآخرين، وخاصة بعض غير المعروفين لهم شخصياً. وقد وجد علماء النفس الاجتماعي الذين حققوا في هذه المسألة أن أحد العوامل الهامة يرجع للتشابه: فنحن نميل إلى الثقة في أولئك الذين نعتقد وأنهم يشبهوننا بطريقة أو بأخرى. وليس من الصعب أن نفكر في تفسيرات لذلك، فقد يكون سمة توارثناها من المراحل المبكرة من التطور البشري، عندما تعاون الناس بعضهم مع البعض في مجموعات موسعة من الأقارب، وكان عليهم معرفة كيفية التمييز بين من هم من الداخل ومن

هم من الخارج. وفي المجتمعات واسعة النطاق –حيث قد يبدو الناس مختلفين تماماً بعضهم عن البعض– تمثل الثقة مشكلة. ولكن الهوية الوطنية يمكن أن تساعد على حلها؛ فقد نختلف سياسياً مع الطرف الآخر –حتى أننا قد نحتقر الكثيرين ممن يمثلونه– ولكننا نعلم أنهم لا يزال لديهم قدراً كبيراً من القواسم المشتركة معنا –اللغة، والتاريخ، والخلفية الثقافية. وبالتالي يمكننا أن نثق بهم على الأقل في احترامهم للقواعد وروح الحكم الديمقراطي.

أما الزعم الثاني فهو حول العدالة الاجتماعية. ما الذي يجعل الناس على استعداد لدعم السياسات التي من شأنها تعزيز العدالة الاجتماعية، خاصة عندما يتمكنوا من رؤية أنهم سوف يخسرون عند تنفيذ هذه السياسات؟ فعلى سبيل المثال قد يضطروا لدفع ضرائب أعلى لخلق الموارد اللازمة لتوفير خدمات الرعاية الكافية لجميع المواطنين، في حين سيكون من الأرخص بالنسبة لهم أن يقوموا بشراء الرعاية الصحية، والتعليم، وما إلى ذلك من القطاع الخاص. أو من أجل خلق فرص متساوية للفئات التي تخلفت حتى الآن، فإنها قد تضطر إلى التخلي عن بعض الامتيازات القائمة، مثل توفير حصول أبنائهم سريعاً على وظائف وأماكن في الكلية. لماذا قد يفعلون ذلك؟ قد تكون الإجابة أن ذلك نابعاً من حس العدالة أو الإنصاف. ولكن مرة أخرى فإننا بحاجة إلى أن نسأل عما يجعل الناس على استعداد للتعامل مع الآخرين على أساس العدالة، والإجابة على *هذا* السؤال تحتاج مرة أخرى للنظر في قضية الهوية المشتركة.

صحيح بالطبع أن نتعرف على بعض التزامات العدالة الخاصة بالناس في كل مكان، بغض النظر عما إذا كنا نتبادل أي شيء معهم أكثر من إنسانيتنا المشتركة. ونعلم أنه من الخطأ أن نقوم بقتلهم أو إصابتهم أو سجنهم من دون سبب وجيه، وأنه إذا كانوا في خطر أو ضائقة ينبغي علينا نجدتهم. يمكن أن تساعدنا هذه المعرفة المشتركة في فهم فكرة العدالة العالمية، وسوف أوضح ذلك في وقت لاحق. ولكن

العدالة الاجتماعية تفرض علينا مطالب أكبر بكثير -ولا سيما أنها غالباً ما تتطلب أن نقبل القيود التي تفرضها علينا مبادئ المساواة في حين نستطيع أن نفعل ما هو أفضل لأنفسنا أو أصدقائنا والعلاقات، من خلال تشكيل تلك القيود. ولم يقتل أو يجرح أي شخص إذا كنا نغش في الضرائب أو نثني القواعد لتخصيص عمل جيد لابن في حين أنه لا يستحقها. وبالتالي ما الذي قد يدفعنا لقبول هذه المطالب؟ كما أكد الفلاسفة السياسيين مثل جون راولز، فإن أحد أهم الدوافع هو الرغبة في العيش مع الناس بالشروط التي يمكننا جميعاً تبريرها أحدنا للآخر. وبعبارة أخرى، إذا طلب مني شخص تفسير سلوكي -تفسر سبب قبول ما أقوم به- أستطيع أن أفعل ذلك بالاستعانة بالمبادئ التي يمكنني أنا وهو على حد سواء قبولها.

وتعتمد قوة هذا الدافع على مدى ارتباطنا ارتباطاً وثيقاً بالآخرين المعنيين — ويكون في أقوى حالاته في المجموعات الصغيرة التي تتعامل وجهاً لوجه- ولكن توفر بعض المجتمعات الوطنية على الأقل من الروابط ما يجعل الناس يشعرون بالقلق في العيش مع الآخرين فيما يتعلق بالعدالة. ولا أستطيع أن أزعم أنه في الدول القائمة دائماً ما يتصرف الناس بالعدل- وهذا هو أبعد ما يكون عن هذه القضية- ولكن فقط لأن لديهم الدافع للقيام بذلك، وهذا يجعلها أكثر استعداداً لدعم السياسات التي تنطوي على فرض ضرائب تصاعدية أو تشريع تكافؤ الفرص للنوع الذي ذكرته سابقاً.

وغالباً ما يشير من يختلفون مع هذه المطالبات التي تربط الهوية الوطنية للديمقراطية والعدالة الاجتماعية على سبيل المثال إلى دول مثل بلجيكا وكندا وسويسرا، وهي دول متعددة الجنسيات – تضم اثنين أو أكثر من المجتمعات الوطنية المتميزة– ولكنها حتى الآن تعتبر ديمقراطيات مستقرة تدعم حالة من الرفاه واسعة النطاق وغيرها من مؤسسات العدالة الاجتماعية. ورداً على ذلك، أريد أن أقول شيئين: أولاً أن هذه الدول قد وضعت نظماً فيدرالية تؤول العديد من القرارات الهامة –بما في ذلك القرارات حول السياسات الاقتصادية والاجتماعية– إلى المحافظات أو المناطق التي تضم مختلف المجموعات الوطنية. وفي بلجيكا على سبيل المثال، لدى الفلمنجيون والولونيون حكومات منفصلة مسؤولة عن العديد من مجالات السياسات مثل التوظيف والإسكان، جنباً إلى جنب مع الحكومة الاتحادية التي تتعامل مع القضايا في أرجاء بلجيكا مثل الدفاع والسياسة الخارجية. ثانياً، لدى معظم الناس في هذه المجتمعات ما يمكن أن نسميه الهويات الوطنية "المتداخلة": فهم يفكرون في أنفسهم باعتبارهم فلمنكيين وبلجيكيين *على حد سواء*، وكذلك في كيبيك الكندية وهكذا دواليك. وبعبارة أخرى، تجمعهم هوية وطنية شاملة وهوية أكثر محلية، وهذا يساعد على تفسير سبب عمل هذه المجتمعات بفعالية كما يفعلون –يمكنهم المطالبة بالولاءات المشتركة لدعم المؤسسات الديمقراطية على المستوى الوطني وتبرير إعادة توزيع الموارد من المناطق الأغنى على المناطق الأكثر فقراً.

وبالتالي، فإن الدول القومية قد تسمح للناس بالعمل معاً من الناحية السياسية على نطاق واسع، مما يحقق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية مع نجاح جزئي على الأقل، من خلال إنشاء الهويات السياسية المشتركة التي يمكن أن تربط الناس معاً رغم معتقداتهم ومصالحهم المتضاربة وتشتتهم الجغرافي. ولكن يعتقد الكثيرون الآن أن هذا الشكل من الحكومة قد أصبح بالياً. وقد تم بالفعل كبت

نعيات لا تعد ولا تحصى للدولة القومية، ونحن فقط -على ما يبدو- في انتظار الكشف عنها.

لماذا يعتقد في زوال الدولة القومية؟ تعتبر بعض الأسباب داخلية، لها علاقة بصعوبة الحفاظ على الهويات الوطنية المشتركة في المجتمعات التي -من خلال الهجرة ولأسباب أخرى- أصبحت متعددة الثقافات على نحو متزايد في طبيعتها. وتتعلق أسباب أخرى بالبيئة الخارجية التي على الدول أن تعمل بها الآن: قدرتهم المتقلصة على السيطرة على القوى الاقتصادية العالمية، ومدى اتساع المشاكل -خاصة المشاكل البيئية- التي لا يمكن حلها إلا عن طريق التعاون بين الدول أو الهيئات الدولية. ولا أنوي إضافة أي شيء إلى الفيضانات الحالية من الكتابات حول هذه المواضيع، ولكن بدلاً من ذلك أطرح بعض الأسئلة حول هذا النوع من النظام السياسي الذي قد يأخذ مكان الدولة القومية.

ويعد البديل الأكثر تفضيلاً شكلاً من أشكال العالمية. وفي الواقع تعتبر العالمية فكرة قديمة جداً، تعود إلى الروقيين الرومان، الذين كانوا يحبون أن يروا أنفسهم باعتبارهم *عالميين*، "مواطني العالم". ولكن ما الذي يعنيه هذا بالضبط؟ أحد تفسيرات العالمية هي حكومة عالمية بالمعنى الحرفي -استبدال 191 دولة منفصلة موجودة الآن بسلطة سياسية موحدة. ولكن على الرغم من أن البعض قد دعا إلى الحكومة العالمية، فلا يتضح إلا سلبياتها فقط.

أولاً، من الغاية في الصعوبة تصور كيف يمكن لحكومة على هذا النطاق أن تكون ديمقراطية. يمكن أن يتضح أن عليها العمل من خلال ممثلين منتخبين، يمثل كل منهم الملايين من الناس، وبالتالي لا يكون للمواطنين العاديين عملياً أي فرصة للتأثير أو السيطرة على الحكومة نفسها. ودافع حجتي هو أن الديمقراطية تعمل بشكل أفضل على نطاق صغير: وربما كانت دولة المدينة مثالية في ذلك، وكان الإنجاز الكبير للدولة القومية هو لمحاكاة العلاقة الحميمة للمدينة من استخدامها لوسائل الإعلام الجماهيرية، مما يعطي الناس على الأقل شعور بمشاركتهم –وقدرتهم على التأثير– في الشؤون السياسية. ولكن الحكومة العالمية ستبدو هيئة بعيدة وغريبة كما هو الحال –على نطاق أصغر بكثير– مع الاتحاد الأوروبي بالنسبة لكثير من الناس اليوم. وستظهر قضية الثقة –التي أبرزت في السابق– بكل قوتها: لماذا عليّ اعتبار قرارات شرعية خرجت بأغلبية مستمدة من المجتمعات التي أشعر بوجود القليل من القواسم المشتركة معها؟

ثانياً، هناك خطر حقيقي بأن تصبح الحكومة العالمية مستبدة، وإذا ما حدث ذلك لن يكون هناك أي ملاذ يمكن للأفراد اللجوء إليه. وفي عالم الدول، هناك إشارة واضحة إلى الحكومة السيئة وهي الحكومة التي عليها بناء الجدران والأسوار لإبقاء شعبها أسيراً، وحين توجد البدائل لا يمكن للجدران والأسوار أن تبقى إلى أجل غير مسمى (استمر سور برلين، الذي بني لمنع شعب ألمانيا الشرقية من الهروب إلى ألمانيا الغربية، لمدة 28 عاماً قبل هدمه كتلة في عام 1989). ويتم الاحتفاظ بالحكومات الاستبدادية تحت السيطرة –إلى حد ما على الأقل– من خلال احتمالية هروب الناس إلى الأماكن التي يمكن أن يعيشون فيها بمزيد من الحرية والأمن. ولكن لن يكون هناك مثل هذه السيطرة إذا أصبحت الحكومة العالمية حقيقة واقعة.

وأخيراً، إذا طرحت زيادة التنوع الثقافي حالياً مشاكل للعديد من الدول

القومية، فإن المشاكل قد تكون أعمق بكثير بالنسبة للحكومة العالمية التي عليها احتضان الحضارات الكبرى الموجودة اليوم، والتي يهدف كل منها إلى رؤية قيمه ومعتقداته تنعكس في السياسة العامة. وفي الواقع لا يوجد سوى اثنين من الظروف التي يبدو هذا الاقتراح فيهما ممكناً. ويمكن أن يكون أحد هذين الظرفين هو ظهور ثقافة عالمية مشتركة تجتاح الاختلافات الثقافية في الوقت الحاضر، ويفترض أن يكون أحدها قائم على أساس النزعة الاستهلاكية في السوق واسعة النطاق –ما يسمى سيناريو "ماك وورلد"– حيث يتحول كل مكان إلى نوع من مراكز التسوق الأمريكية العملاقة. أما الظرف الآخر فسيكون خصخصة الثقافة بالكامل، وبالتالي على الرغم من اتباع المجموعات المختلفة في أماكن مختلفة لقيمهم الثقافية الخاصة، لن يكون هناك أي توقعات بأنه على الحكومة أن تأخذ هذه القيم الثقافية في الاعتبار (فكر –على سبيل القياس– في مجتمع لا توجد فيه كنائس للدولة، بل بنيت فيه الكنائس ومولتها التجمعات الخاصة). ربما يكون هذا أكثر قبولاً (وأقل إثارة للقلق) من السيناريو الأول. أما أحد أعنف الانقسامات في العالم اليوم نجده بين أولئك الذين هم على استعداد لرؤية الثقافة (وخصوصاً الدين) وقد تم تخصيصها بهذه الطريقة، وأولئك الذين يصرون على أن سياسة الحكومة ينبغي أن تقوم على القيم الثقافية المفضلة لديهم.



17. مقاومة العولمة، على غرار الولايات المتحدة: لاتفيا عام 1996.

يجب التمييز بين الحكومة العالمية بالمعنى الحرفي والاقتراح الأكثر تواضعاً –والذي فضله الفيلسوف إيمانويل كانط وآخرون غيره– بأنه يجب على الدول إبرام اتفاقيات دائمة بعضها مع البعض لنبذ استخدام القوة؛ فيجب أن يكون هناك اتحاد لضمان ما وصفه كانط "السلام الدائم". ويمكننا أن نرى هذا مسبقاً في العلاقات بين الديمقراطيات الليبرالية اليوم، والتي تنطوي على اتفاق ضمني أحياناً وصريح في أحيان أخرى لتسوية خلافاتهم عن طريق التفاوض أو بالرجوع إلى الهيئات الدولية مثل الاتحاد الأوروبي أو الأمم المتحدة.

وتعمل الاتفاقات من هذا النوع –من المهم التأكيد عليها– على استقرار العلاقات بين الدول، ولكنها تترك الدول نفسها باعتبارها المصادر الرئيسية للسلطة السياسية.

وقد فضل كانط نفسه هذا: فقال أنه يعتقد أن حكومة عالمية واحدة ستكون "استبداداً عالمياً يستنزف طاقات كل رجل وينتهي في مقبرة الحرية".

أما العالمية بمعناها الأكثر حرفية فغير قابلة للتصديق وغير جذابة على حد سواء. ولكن الفلاسفة السياسيين في بعض الأحيان يفسرون فكرة المواطنة العالمية بشكل مختلف، وليس باعتبارها شكلاً من أشكال الحكومة، ولكن باعتبارها اقتراحاً حول كيف ينبغي على الأفراد التفكير والتصرف. والمقترح هو أنه ينبغي علينا التغلب على ارتباطاتنا الوطنية وغيرها من الارتباطات الضيقة والتفكير في أنفسنا كما لو كنا مواطنين عالميين، بعبارة أخرى كما لو كانت علينا مسؤوليات متساوية تجاه إخواننا من بني البشر في كل مكان. ومن هذا المنظور، فإن الحدود الوطنية هي ببساطة خطوط تقسيم تعسفي يجب ألا يرتبط بها أي مغزى أخلاقي. وينبغي علينا على وجه الخصوص التوقف عن التفكير في العدالة باعتبارها شيء يجب اتباعه في المقام الأول ضمن حدود المدينة أو الأمة؛ وينبغي أن نعطي وزناً متساوياً لمطالب كل إنسان، بغض النظر عن العرق أو العقيدة أو الجنسية. لذلك حتى لو بقيت السلطة السياسية متمركزة في دول قومية على وجه الخصوص، ينبغي أن نستخدمها لتعزيز العدالة العالمية، والتوقف عن تفضيل أي من أولئك الموجودين داخل المجتمع السياسي الذي ننتمي إليه.

وغالباً ما لا ينكر العالميون من هذا النوع ما قيل أعلاه حول العلاقة بين هوياتنا الطائفية واستعدادنا لقبول التزامات العدالة لأشخاص آخرين. وقد يتفقوا على أنه في كثير من الأحيان يتشكل شعور الناس عن العدالة عن طريق شعورهم بالانتماء، من خلال الانقسام بين من هم داخل جماعاتنا السياسية ومن هم خارجها. ولكنهم يروا في ذلك مشكلة يجب التغلب عليها، لا باعتبارها حدوداً دائمة. وهناك قضايا عميقة معنية هنا، حول مدى قدرة البشر على التصرف وفقاً لمبادئ السبب وحدها، أو من ناحية أخرى سواء كان السبب لابد أن يتوافق مع المشاعر والعواطف –وإحساسنا بأنفسنا– من أجل تحفيز السلوك. ولكن بدلاً من تناول تلك الأمور، أود الإشارة إلى عدة أسباب للشك على الأقل في الإصدارات القوية للعالمية الأخلاقية، ومن ثم اقترح طريقة بديلة لفهم العدالة العالمية

ويفترض أحد هذه الأسباب أننا سنستمر في العيش في عالم منقسم ثقافياً، بعبارة أخرى ألا يحدث سيناريو ماك وورلد الذي أشرت إليه سابقاً. وتؤثر الثقافة على طريقة فهمنا للعدالة، ربما ليس على المستوى الأكثر أساسية، ولكن بالتأكيد من حيث نوع المطالب التي يمكن أن يُنظر إليها على الوجه الصحيح باعتبارها مطالب العدالة. ويوفر الدين بعض الأمثلة الواضحة. لنفترض أن هناك شخص يدعي أن لديه احتياجات خاصة بسبب معتقداته الدينية، أو أن فرصه محدودة بسبب الممارسات الدينية المطلوب منه أن يمتثل إليها. كيف ينبغي لنا النظر في مزاعمه؟ إذا وقفنا في إطار التقاليد الدينية التي ينتمي إليها، وقبلنا تفسير هذا التقليد، فسنرى إذاً أن مطالباته بالعدالة صحيحة. ولكن إذا نظرنا من الخارج، فلا بد أن ننظر إليها بشكل مختلف.

قد نرى أن للمطالبات بعض الوزن، ولكن من المرجح أيضاً أن نسأل عما إذا كان يمكن تغيير التقليد بحيث يصبح أقل إرهاقاً للمؤمنين.

وقد نجد فرقاً مماثلاً للمنظور على المستوى الدولي. لنفترض أنني أنتمي إلى

مجتمع يغلب عليه الطابع العلماني، وأنني ملتزم بمبادئ العدالة العالمية التي تتطلب مني أن أتجاهل الحدود الوطنية. ومجتمع ثان أكثر فقراً من الناحية المادية من المجتمع الذي أنتمي إليه، ولكن هذا إلى حد كبير نتيجة لأن أعضاءه يكرسون جزءاً كبيراً من مواردهم للمؤسسة الكهنوتية، مدعين أنه ليس لديهم خيار سوى أن يفعلوا ذلك – فقد أمر به الله. ما مدى قوة المطالبة بمواردي المخصصة لشخص آخر في هذا المجتمع؟ هل ينبغي عليّ النظر في فقره النسبي باعتباره شيء قد اختاره – لأسباب دينية– وبالتالي ليس له أي مطالب عليّ، أم ينبغي أن أعتبر النفقات الدينية إجباراً يقع عليه من الخارج، وبالتالي النظر في احتياجاته باعتبارها أكثر إلحاحاً من احتياجات الناس في مجتمعي؟ النقطة العامة هي أنه إذا كان للاختلافات الثقافية تأثير على طريقة فهمنا للعدالة، فإن ما تتطلبه العدالة عبر عالم متعدد ثقافياً يصبح غير محدد.

أما السبب الثاني فعليه العمل بالاتصال مع العدالة والمعاملة بالمثل. والفكرة الأساسية بسيطة بالنسبة للدولة: فأنا أتصرف بالعدل تجاه الآخرين على أمل أنهم سوف يتصرفون بعدل تجاهي في المقابل. ولا يعني هذا أن ما أقوم به وما يفعلونه سيكون متطابق. قد تكون ظروفنا مختلفة. ولكن إذا قمت على سبيل المثال بمساعدة شخص في حاجة الآن –لنفترض أنني مررت على امرأة تقطعت بها السبل في وقت متأخر من الليل لأنها تأخرت عن الحافلة التي كانت ستقلها إلى المنزل– فقد ساعدتها على افتراض أنه إن كنت أنا في هذا الموقف كانت هي أو أي شخص آخر سوف يفعلون الشيء نفسه معي. وداخل المجتمعات السياسية، تعطى فكرة المعاملة بالمثل هذه شكلاً ملموساً من خلال النظام القانوني والأشكال الأخرى للحكومة. وعندما امتثالي لقواعد المرور أو دفع الضرائب، أفترض أن يفعل زملائي المواطنون الشيء ذاته، إما طوعاً أو لتجنب العقوبات القانونية. ودون هذا الضمان، يفتح التصرف بالعدل المجال أمامك للاستفادة من ذلك مع أولئك ممن

لديهم الوازع أقل.

وإذا ما طبقنا هذا الفكر على العدالة العالمية، تكون المشكلة واضحة. وعلى افتراض معرفتي بما تتطلبه العدالة مني لشخص ينتمي إلى جماعة بعيدة، ما السبب الذي يجعلني أتوقع منه الرد بالمثل؟ كيف لي أن أعرف أن استعدادي التصرف بالعدل لن يتم استغلاله؟ بالطبع لا يمنعني هذا من فعل ما تتطلبه العدالة، لكنها لا يجعل منه خياراً أكثر تكلفة. ويمكن تجنب هذه المشكلة إذا ظهرت معايير عالمية مشتركة يعترف بها الناس في كل مكان في حالات معينة، مثل فرض مطالب للعدالة عليهم –وقد تم التنبؤ بذلك بطريقة محدودة للغاية في حالة الكوارث الطبيعية واسعة النطاق، حيث أصبحت الآن القاعدة لتنظيم جهود الإغاثة الدولية لتقديم المساعدات للضحايا. ولذا يمكننا التحرك ببطء في العالم الذي سيكون فيه أشكال معينة من السلوك فقط متبادلة. ولكن حتى يحدث ذلك، فإن شخصاً يعمل وفقاً للمبادئ العالمية للعدالة– بمعنى المبادئ التي لا تأخذ في الاعتبار الحدود الوطنية أو غيرها من أشكال العضوية– يتصرف ببطولة، فهو يفعل أكثر مما هو مطلوب منه أخلاقياً.

لا يعني هذا أنه لا توجد عدالة خارج حدود الدولة القومية. و*هناك* شيء من قبيل العدالة العالمية، يشكل عاملاً متزايد الأهمية في السياسة العالمية، ولكن لا ينبغي أن نفهم ذلك -كما يفعل العالميون- باعتباره ببساطة عدالة اجتماعية تمتد إلى ما وراء تلك الحدود لاحتضان الناس في كل مكان. وأود الاختتام برسم وجيز لهذا البديل غير العالمي والذي له ثلاثة عناصر رئيسية.

أولاً، هناك مجموعة من الشروط التي لا تحدد سوى التفاعل *بين* الدول القومية. بعض هذه الشروط مألوفة بالفعل من كتب القانون الدولي. ويجب على الدول الالتزام بالمعاهدات والاتفاقات الأخرى التي أبرموها؛ ويجب عل كل منهم احترام سلامة الآخر الإقليمية؛ ويجب عليهم عدم استخدام القوة ضد دولة أخرى إلا في حالة الدفاع عن النفس؛ وهكذا. ولكن هناك متطلبات أخرى أقل شيوعاً، وأصبحت في الآونة الأخيرة فقط تلعب دوراً في إدارة العلاقات الدولية. هذه المتطلبات لها علاقة بالطريقة التي يتم بها تقاسم التكاليف والمنافع في التعاون الدولي. فعلى سبيل المثال، هناك عدد من المشاكل البيئية التي يتطلب حلها أن تضع الدول القومية قيوداً على سلوك مواطنيها. وتعتبر كمية انبعاثات غازات الدفيئة أحد الأمثلة على ذلك؛ وحصص صيد الأنواع المهددة بالانقراض من الأسماك مثال آخر. والمشكلة هي أن تقرر كيف ينبغي توزيع هذه التكاليف، ويمكن أن تساعد مبادئ العدالة على تسوية هذه الأمور (للأسف غالباً ما يكون الجواب غير واضح -فمن المعقول الاستعانة بمبادئ مختلفة- مما يترك حتماً مساحة أمام تدخل سياسات القوة).

كما أن هناك قضايا هامة تتعلق بشروط التجارة الدولية. والبلدان الغنية والقوية حالياً قادرة على وضع هذه المصطلحات بطريقة تتيح لهم الحرية في تصدير منتجاتهم إلى البلدان الأقل نمواً، في حين تفرض قيوداً لحماية مزارعيها مما يجعل من الصعب على المنتجين في تلك البلدان تصدير محاصيلهم. وهناك حجج تدافع عن -وحجج ضد- ترك الأسواق الدولية حرة تماماً، ولكن ما تتطلبه العدالة هو أنه مهما كانت القيود المفروضة على التجارة يجب أن تكون قيوداً تتيح للناس في البلدان الفقيرة نفس المجموعة من الفرص الاقتصادية المتاحة لنظرائهم في الدول الغنية.

ثانياً، تنطوي العدالة العالمية على احترام حقوق الإنسان وحمايتها للجميع في كل مكان، بما في ذلك -إذا لزم الأمر- ما يشكل تحدياً لسلطة الدول التي تنتهك هذه الحقوق. يعد هذا التمييز مهماً هنا، لأنه من وجهة نظر العدالة العالمية فإن حماية الحقوق الأساسية فقط هو ما يهم. ولا ينبغي أن نتدخل في الدول الأخرى ببساطة لأنها فشلت في أن تعترف بالحقوق التي نعتقد *نحن* أنها مهمة، مثل الحق في الاقتراع العام أو الحرية الدينية غير المحدود (وقد *نشجع* هذه الدول على تنفيذ الحقوق على القائمة الأطول من خلال تقديم أنواع مختلفة من الحوافز لهم —مثل عضوية في هيئات دولية مثل الاتحاد الأوروبي- ولكن لا ينبغي أن نحاول تنفيذها)

لماذا تفرض علينا حقوق الإنسان التزامات العدالة بغض النظر عن الحدود الوطنية أو غيرها من الحدود الثقافية؟ من ناحية، فإنها تحدد سمات عالمية حقيقية للوجود الإنساني والتي تتجاوز الاختلافات الثقافية؛ فمن المعقول أن نختلف أنا وأنت حول أهمية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، ولكن من غير المعقول أن نختلف حول ما إذا كان شخص يتعرض للتعذيب أو يترك ليموت جوعاً يتعرض للأذى. لذلك، لا تنطبق هنا الحجة التي قدمتها في السابق حول السبب في أن أفكار العدالة الاجتماعية ليست مسلمات ثقافية. ومن ناحية أخرى، تحمل حقوق

الإنسان ثقلاً معنوياً كبيراً. فهي تتناول أخطر أنواع الضرر الذي يمكن أن يصيب أي شخص، وبالتالي فقد تجاوزنا مخاوفنا بشأن الإنصاف والمعاملة بالمثل. يعتبر هذا الاختلاف أمر نعترف به غريزياً. فإذا طلب مني شخص ليس في حاجة ماسة مساعدة -لنقل أنه طلب توصيله إلى المحطة- فمن المرجح إذاً أن أنظر فيما إذا كان يستغل طبيعتي الجيدة أم أنه سيكون على استعداد لفعل الشيء نفسه معي في مناسبة أخرى. ولكن إذا كان قد أصيب بجرح خطير في حادث، فكل ما يهم هو أنني في موقف يجب عليّ فيه مساعدته. فحماية حقوق الإنسان تتعامل مع الحالة الثانية. فإذا لم تتم حمايتها، سيعاني الناس أو يموتون. لذلك على أي شخص يمكنه المساعدة أن يقدمها على سبيل العدالة.

أما المطلب الثالث للعدالة العالمية فهو أنه ينبغي إتاحة الفرصة للجميع في كل مكان ليكونوا مستقلين سياسياً؛ فينبغي أن تتمتع جميع الطوائف السياسية بحقوق تقرير المصير. ولا يعني هذا أنه يجب أن يكون لكل أمة دولة مستقلة خاصة بها؛ ففي بعض الحالات يتداخل الناس جغرافياً بطريقة لا يمكن معها تطبيق هذه الصيغة البسيطة لتقرير المصير. وعلى الرغم من ذلك، هناك صور لتقرير المصير يمكن استخدامها في مثل هذه الحالات، مثل اتفاق تقاسم السلطة بين البروتستانت والكاثوليك في إيرلندا الشمالية والذي بدأ مع بداية كتابة هذا الكتاب. ما الذي يمكنه إحباط البحث عن الحكم الذاتي؟ الإجابة هي: إما الطموحات السياسية للدول المجاورة التي تريد فرض شكل من أشكال الحكم الإمبراطوري في المجتمع المعني، أو الوضع الاقتصادي غير المستقر بحيث لا يتيح للمجتمع خيارات حقيقية. وفي كلتا الحالتين، تقع على الدول الأخرى مسؤولية العمل معاً لخلق الظروف التي يمكن بموجبها تقرير المصير.



18. حقوق الإنسان العالمية: الممثلان جولي كريستي وسي غرانت بمناسبة اليوم العالمي لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة.

لماذا يعد هذا مسألة عدالة؟ في حجتي ضد العالمية السياسية، شددت على مدى أهمية ضرورة السماح بالتعبير عن التقاليد الثقافية سياسياً بالنسبة لكثير من المجموعات، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت تلك المجموعات تتمتع بحق تقرير المصير السياسي. حتى المجتمعات الليبرالية تعلق أهمية كبيرة على تقرير المصير الوطني، ولا تتخلى عن حقوقها في السيادة إلا على مضض شديد. يعد هذا دليلاً على الحاجة القوية لدى الناس للشعور بالسيطرة على مصيرهم، حتى أولئك الذين ليسوا مشاركين نشطين في حكومة ديمقراطية. وإذا صحت هذه الملاحظات، فإن حرمانهم من فرصة تقرير المصير تعتبر إذا خسارة خطيرة، خسارة كبيرة بما يكفي لفرض التزامات العدالة على الآخرين.

وإذا تحققت العدالة العالمية على طول هذه الخطوط، فإن العالم سيبدو هكذا: ستظل السلطة السياسية في المقام الأول مع بقية الدول القومية، ولكنها سوف تتعاون لضمان عدالة توزيع تكاليف وفوائد التعاون الدولي إلى حد ما. وسيحكم كل مجتمع سياسي نفسه بنفسه وفقاً لتقاليد سياسية خاصة به، وسوف تختلف مخططات العدالة الاجتماعية بالمثل إلى حد ما من مكان إلى مكان. ولكن سوف تحترم حقوق الإنسان في

كل مكان، وفي حالة تعرضها للتهديد -سواء عن طريق الكوارث الطبيعية مثل الجفاف أو من الأنظمة القمعية- فإن الدول الأخرى ستعمل معاً لدرء هذا التهديد. وستكون بعض الدول أكثر ثراءً من غيرها، ولكن هذا لن يمثل ظلماً شريطة أن يكون ناجماً عن خيارات سياسية وقرارات ثقافية وليس نتيجة الاستغلال الاقتصادي. كما ستكون بعض الدول أكثر ديمقراطية من غيرها، ولكن حتى تلك الشعوب التي لم تسيطر مباشرةً على حكامها سوف يشعرون بأنفسهم في حكومتهم وسيشعرون بأنها تمثل مصالحهم وقيمهم.

يختلف مثل هذا العالم اختلافاً كبيراً عن عالمنا. وذلك هو ما دعا إليه جون راولز في كتابه *قانون الشعوب* *The Law of Peoples* المسمى "اليوتوبيا الواقعية" -وهي رؤية أخلاقية تمد حدود إمكانية السياسية بقدر ما يمكن أن تمتد دون أن تصبح غنيمة بعيدة التحقق. هل من المرجح أن نصل إلى هناك؟ يتوقع العديد من المراقبين الحاليين للمشهد الدولي حدوث نوع من تفوق السوق، تمنع فيه القوى الاقتصادية العالمية أي دولة قومية من اتخاذ خيارات سياسية حقيقية. ويصبح تقرير المصير بلا معنى إذا كان الخيار الوحيد هو اعتماد سياسات تكفل الحد الأقصى من التنافسية الاقتصادية. ولكن لا يبدو هذا شكلاً من أشكال القدرية على الأرض أفضل من الأشكال السابقة التي نعتبرها الآن عتيقة. وعلى أي حال، إذا لم يكن هناك حقاً أي خيارات سياسية أمامنا، فإن الفلسفة السياسية -سواء كانت وطنية أو دولية في تركيزها- تصبح عديمة الفائدة، لا شيء أكثر من تفاهات بينما تحرق روما. ويفترض كل ما ذكرته في هذا الكتاب أن الاختيار بين الحكومة الجيدة والسيئة دائماً ما يكون خيار علينا اتخاذه، حتى لو كان شكل تلك الحكومة الجيدة يتغير مع تقدم التكنولوجيا وبعد أن أصبحت المجتمعات أكبر حجماً وأكثر تعقيداً.

ولقد قطعنا شوطاً طويلاً من صورة الحكم الرشيد في دولة المدينة البالغ تعداد سكانها 100.000 نسمة. ومن الصعب بالنسبة لنا أكثر مما كانت عليه بالنسبة إلى

لورنزيتي أن نصف الظروف التي يمكن للناس فيها أن يقوموا بحرث الأرض، والتجارة، والصيد ، والتعليم، والرقص في سلام وأمن نسبيين –أو من ناحية أخرى أن نصف كيف يجلب الاستبداد والقمع كلاً من الدمار والذبح في أعقابه. وتجري سياستنا على نطاق أوسع من ذلك بكثير، وعلى العديد من المستويات المختلفة. ومن الأكثر صعوبة أن نربط بين السبب والنتيجة، وبالتالي أن نحدد مسؤولية نجاح السياسية أو فشلها. ولكن هناك عناصر في صورة لورنزيتي ذات صلة بالنسبة لنا الآن كما كانت في سيينا في القرن 14: الفرق بين السلطة السياسية المشروعة والطغيان؛ والعلاقة بين الحكومة ومواطنيها؛ أي طبيعة العدالة. وتبقى هذه الأسئلة في قلب الفلسفة السياسية، وفي تمام تلك اللحظات عندما نشعر بأن مستقبل البشرية ينزلق خارج سيطرتنا حيث نحتاج للتفكير فيها تفكيراً طويلاً وشاقاً، ومن ثم نقرر –معاً– ما يجب القيام به.